مسلم فلسفہ
www.KitaboSunnat.com
ڈاکٹر عبدالخالق
پروفیسر یوسف شیدائی

مُسلم فلسفہ

چودھویں صدی عیسوی تک کے نامور مُسلمان مفکّرین کے
الٰہیاتی، مابعدالطبیعی، نفسیاتی، اخلاقی اور سیاسی نظریات

(برائے بی اے، ایم اے)

از

ڈاکٹر عبدالخالق

پروفیسر یُوسف شیدائی

عزیز بک ڈپو
چوک اردو بازار ○ لاہور

انتساب

اُن

صاحبانِ

فکر و دانش

کے

نام

جنہوں نے

مسلم فلسفے کو خارجی اثرات کے تسلط سے آزاد کر کے

خالصتاً قرآنی منہاج پر اس کی تشکیل کرنے کی سعی کی

مندرجات

پیش لفظ

آئندہ صفحات میں مسلم فکر و فلسفہ کے ارتقائی مراحل اور اس کے مختلف پہلوؤں سے متعلق اجمالاً کچھ مباحث پیش کئے جا رہے ہیں جو فلسفہ، سیاسیات، تاریخ اور علوم اسلامیہ کے طلبہ کے لئے بالخصوص اور عام قارئین کے لئے بالعموم ایک گونہ دلچسپی اور افادیت کا باعث ہوں گے۔ مسلم فلسفے کے موضوع پر اظہار خیال کا بیڑہ اٹھانا بجائے خود ایک بہت بڑے چیلنج کو قبول کرنا ہے کیونکہ یہ کام اپنی وسعت اور گہرائی کے اعتبار سے نہایت دقت طلب اور صبر آزما ہے۔ بدقسمتی سے مسلمان فلسفیوں کی تصنیفات کا بیشتر حصہ تلف ہو چکا ہے۔ ان میں سے جو کتب و رسائل زمانے کی دستبرد سے محفوظ بھی ہیں اس وقت گوشہ خمول میں پڑے ہوتے ہیں۔ مکمل مواد کی عدم موجودگی میں کسی بھی فلسفی کے افکار کو ایک جامع اور مربوط نظام کی صورت میں قلمبند کرنا انتہائی دشوار امر ہے چہ جائیکہ مختلف فلاسفہ کے نظریات کی ایک مسلسل تاریخ مرتب کی جائے۔ مزید برآں یہ کہ مسلم فلسفے کا اسلوب اور اس کے مسائل و تصورات عہد حاضر کے عمومی رجحانات سے ہم آہنگ محسوس نہیں ہوتے۔ اسے آج کے قاری کے لئے قابل فہم انداز میں پیش کرنا اور جاذب توجہ بنانا از حد مشکل ہے۔ چنانچہ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ زیر نظر کتاب میں موضوع کے ساتھ پورا پورا انصاف کیا گیا ہے اور زبان و بیان کے جدید ترین تقاضوں کو ہر طور سے ملحوظ رکھا گیا ہے۔ البتہ یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ کم از کم اردو زبان میں یہ اپنی نوعیت کی ایک منفرد کاوش ہے۔ مسلم فلسفے پر اردو میں جو معدودے چند کتب موجود ہیں پیرائیہ بیان کے لحاظ سے کچھ ایسی مغلق اور عسیر الفہم ہیں کہ عام طلبہ کے لئے ان کی افادیت نہ ہونے کے برابر ہے۔ ان سے متخصصین تو بہرہ یاب ہو سکتے ہیں لیکن عام قارئین مستفید نہیں ہو سکتے۔ مصنفین اپنے طویل تجربہ درس و تدریس کی بنا پر یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس معاملے میں طلبہ اور اساتذہ کو انتہائی پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ اسی امر واقعہ کے پیش نظر اس کتاب کی تصنیف کا فیصلہ کیا گیا۔

یہاں اس امر کی صراحت ضروری ہے کہ اس کتاب میں صرف ممتاز اور نمائندہ مکاتیبِ فکر کو زیرِ بحث لایا گیا ہے اور عمداً چودھویں صدی عیسوی کے نامور مسلمان دانشور ابن خلدون پہ سلسلۂ تحریر ختم کر دیا گیا ہے۔ زمانہ مابعد کے مفکرین کے نظریات کی ترجمانی کو دوسری جلد میں شمولیت کی غرض سے معرضِ التوا میں ڈال دیا گیا ہے۔ ہمارے ہاں کی یونیورسٹیوں کے نصاب میں عموماً ابن خلدون تک مسلم فلاسفہ شامل ہیں اور یہ کتاب بنیادی طور پہ بی اے اور ایم اے کے طلبہ کی ضرورت کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ کوشش یہ کی گئی ہے کہ جید مفکرین اسلام کے نظریات موجودہ دور کے طالب علم کی ذہنی افتاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے مختصر مگر جامع انداز میں بیان کیے جائیں اور دقیق مسائل کی ان جزئیات و تفصیلات سے اجتناب کیا جائے جن سے قاری کا ذہن غیر ضروری الجھنوں میں مبتلا ہو سکتا ہو۔ اسی طرح فلسفیوں کے سوانحی تذکروں کی لمبی چوڑی بحثوں میں الجھنے کی بجائے ان کے افکار کا تجزیہ کرنے اور ان کا باہمی موازنہ کرنے پر زیادہ زور دیا گیا ہے تاکہ مسلم فلسفہ ایک فعال تحریک کے طور پہ اجاگر ہو سکے۔ اس کتاب کی ایک اور قابلِ ذکر خصوصیت یہ ہے کہ اس میں فکرِ یونان یا فلسفہ جدید کی روشنی میں دیکھنے کی عمومی روش اختیار کرنے کی بجائے مسلم فلسفے کو خود مسلم تمدن کے داخلی خصائص و امتیازات کے حوالے سے جاننے اور پہچاننے کی سعی کی گئی ہے۔ تاہم یہ احساس موجود رہا ہے کہ مسلم فلسفہ جہاں اپنے پیش رو فلسفیانہ نظریات سے ایک حد تک متاثر ہوا وہاں اس نے فکرِ جدید پہ دُور رس اثرات بھی مرتب کیے۔

اس بات کو تسلیم کر لینے میں کوئی عار محسوس نہیں کی جانی چاہیئے کہ جب سے علم و آگہی کا محور اقوامِ مشرق سے منتقل ہو کر اہلِ مغرب کے ہاں چلا گیا ہے مسلم فلسفہ محض ایک قصہ پارینہ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ یوں بھی سائنسی طرزِ فکر کی ترقی اور تکنیکی موضوعات کی مقبولیت کے اس عہد میں مسلم فکر کے الٰہیاتی اور مابعد الطبیعی مسائل میں دلچسپی لینا بظاہر عجیب اور بے محل دکھائی دیتا ہے لیکن بنظرِ غائر دیکھا جائے تو ملی تشخص کو از سر نو اجاگر کرنے کیلئے ان تمام فکری رویوں سے شناسائی حاصل کرنا از بس ضروری ہے جو امتِ مسلمہ کے دورِ عروج میں کار فرما رہے ہیں۔ ہمیں اپنے سفر کا آغاز اسی مقام سے کرنا ہو گا جہاں پہنچ کر ہم

تعطل کا شکار ہو گئے تھے۔ ہمیں اپنی علمی اور فکری روایت کے اس سررشتہ کو پھر سے تھام کر آگے بڑھنا ہو گا جو انحطاط و جمود کی تاریکیوں میں ہمارے ہاتھ سے چھوٹ گیا تھا۔ اس لحاظ سے مسلم فلسفے کی تشکیل اور اس کی عہد بہ عہد ترقی کی داستان سے روشناس ہونا محض علمی اور نظری طور پر ہی مفید نہیں بلکہ اسلامی فکر کی موجودہ عالمگیر تحریک نشاۃِ ثانیہ کے پیشِ نظر عملی نقطۂ نگاہ سے بھی بے حد ضروری بلکہ ناگزیر ہے۔ احیائے اسلام کی یہ لہر اس وقت تک ساحلِ مراد سے ہمکنار نہیں ہو سکتی جب تک مسلم مفکرین کے سرمایۂ فکر و نظر سے خُذْ مَا صَفَا وَدَعْ مَا کَدِرَ کے اصول کے مطابق اکتسابِ فیض نہ کیا جائے اور اس مرعوبیت سے نجات حاصل نہ کی جائے جو فلسفۂ مغرب کی چکا چوند کے سبب دلوں اور دماغوں پر مسلط ہو چکی ہے۔

مسلم الٰہیات، تصوف اور فلسفے کے اہم مسائل کے افہام و تفہیم اور ان کے اظہار و ابلاغ میں خاصی احتیاط سے کام لیا گیا ہے تاہم اصلاح و ترمیم کے لئے تمام قیمتی مشوروں کو بھرپور جذبۂ ممنونیت کے ساتھ قبول کیا جائے گا تاکہ اگلی اشاعت میں مناسب تبدیلیاں عمل میں لائی جا سکیں۔

اس کتاب کی تیاری میں جن ماخذ سے کسی نہ کسی انداز میں مدد لی گئی ہے ان کی فہرست منتخب کتابیات کے عنوان سے شامل کی جا رہی ہے۔ ان میں سے پروفیسر ایم۔ ایم شریف مرحوم کی مرتبہ ہسٹری آف مسلم فلاسفی، ماجد فخری کی ہسٹری آف اسلامک فلاسفی، پروفیسر ایم سعید شیخ کی سٹڈیز ان مسلم فلاسفی، لُطفی جُمعہ کی تاریخ فلسفۃ الاسلام (ترجمہ از میر ولی الدین) اور عبد السلام ندوی کی حکمائے اسلام خصوصیت کے ساتھ قابلِ ذکر ہیں۔

اُستاذِ مکرم جناب پروفیسر خواجہ غلام صادق کی رہنمائی اور سرپرستی کا اس کتاب کی تصنیف و اشاعت میں بڑا اہم حصہ ہے۔ نہ صرف یہ کہ انہوں نے اس موضوع پر لکھنے کی تحریک پیدا کی بلکہ اپنی عدیم الفرصتی کے باوجود مسوّدے کو پڑھ کر نہایت مفید مشورے بھی دیئے اور اس کے علاوہ اپنے تاثرات تحریر فرمائے جنہیں کتاب کی زینت بنایا جا رہا ہے۔ ہم ان کے بہ صمیمِ قلب شکرگزار ہیں عالی جناب پروفیسر سی اے قادر، پروفیسر نعیم احمد اور دیگر تمام اصحاب جو ہمیں اپنی آراء سے نوازتے رہے دلی شکریے کے حقدار ہیں۔ عزیز گرامی عاکف سعید نے کتابیات کی ترتیب میں جس خلوص سے تعاون کیا اس قابل ہے کہ تشکر کے ساتھ اس کا اعتراف کیا جائے۔ اسی طرح محترم شیخ ظفر اقبال اور جناب سید

عزیز شاہ بخاری کی معاونت ہمارے لئے باعث صد مسرت و اطمینان ہے کہ ان کی توجہ اور گہری دلچسپی کی وجہ سے یہ کتاب بطریق احسن کتابت اور طباعت کے مراحل میں سے گزر کر اشاعت پذیر ہوئی۔
دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری اس کاوش کو شرفِ قبولیت سے سرفراز کرے۔ آمین۔

مصنفین

دیباچہ طبع ہفتم

زیر نظر کتاب جون ۱۹۸۱ء میں پہلی بار منظر عام پر آئی۔ الحمد للہ علمی، ادبی اور فکری حلقوں کی جانب سے اس کی بہت پذیرائی ہوئی۔ اسے اردو زبان کے فلسفیانہ لٹریچر میں ایک گراں قدر اضافے کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا، قومی پریس میں اس پر شاندار تبصرے ہوئے، بھرپور کلماتِ تحسین سے نوازا گیا۔ نہ صرف یہ کہ اصحابِ فکر و دانش نے اسے ایک مفید علمی خدمت قرار دیا بلکہ ملک بھر کی یونیورسٹیوں میں اس کتاب کو بی۔ اے اور ایم۔ اے فلسفہ کے نصاب میں شامل کر لیا گیا۔ اس وقت سے لے کر اب تک یہ کتاب تمام اعلیٰ درسگاہوں میں پڑھائی جا رہی ہے۔ بیرون ملک بھی اس کاوش کو سراہا گیا۔ اہم کتب خانوں میں اس کی جلدیں موجود ہیں۔ عام قارئین نے بالعموم اور فلسفے، اسلامیات، سیاسیات اور دیگر سماجی علوم کے طلبہ اور اساتذہ نے بالخصوص اسے بہت پسند کیا۔ اب تک اس کے چھ ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ ارباب علم کی قیمتی آراء کی روشنی میں ہر مرتبہ اس میں کچھ اضافے کئے گئے۔ اب اس موجودہ ایڈیشن میں مزید بہت سے نئے مباحث پیش کئے جا رہے ہیں تاکہ یہ کتاب اپنی افادیت کے لحاظ سے خوب تر ہو جائے۔ پورے مسودے کی نئے سرے سے کتابت کروائی گئی ہے۔ اس ضمن میں اس کتاب کے پبلشر عزیزہ بخاری صاحب تشکر کے حق دار ہیں۔

مصنفین ان تمام حضرات و خواتین کے لیے حد ممنون ہیں جنہوں نے اس کتاب کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار کیا۔ امید واثق ہے کہ آئندہ بھی مفید مشوروں سے مستفیض ہونے کے مواقع میسر آتے رہیں گے۔ شکریہ!

مصنفین

تعارف
از
پروفیسر خواجہ غلام صادق مرحوم

مُسلم فلسفے کی تاریخ پر اُردو زبان میں بہت کم کتابیں دستیاب ہیں۔ ان میں سے بھی بیشتر کے مطالعے سے مسلمان مفکرین کے فکری حاصلات کی کوئی مربوط تصویر ذہن پر نقش نہیں ہوتی۔ اس صورت حال کی ایک وجہ یہ ہے کہ اب تک اردو زبان میں اسلامی فلسفیانہ فکر کو اس کے صحیح پس منظر میں پیش کرنے کی مخلصانہ کوشش نہیں کی گئی۔

اس بات کو فراموش نہیں کیا جانا چاہیئے کہ فلسفیانہ فکر سماجی خلا میں پروان نہیں چڑھتا۔ کسی دور کے مروجہ اعتقادات و تصورات اور علمی ثمرات پر غور و فکر کرنے ہی سے سوچ کی نئی راہیں پیدا ہوتی ہیں اور اسی عمل سے فلسفیانہ فکر میں تخلیقی پیش رفت ہوتی ہے زیرِ نظر کتاب میں مصنفین نے مسلم فلاسفہ کے نظریات کو اسی زاویۂ نگاہ سے سمجھنے اور سمجھانے کی بھرپور کوشش ہے اور اس میں وہ خاصے کامیاب ہوئے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ یقیناً مبارکباد کے مستحق ہیں۔ مسلم فلسفے کی تاریخ پر اردو میں کتاب لکھ کر انہوں نے وقت کی ایک اہم ضرورت کو بطریقِ احسن پورا کیا ہے۔

فلسفہ کیا ہے؟ فلسفی کس نوعیت کے مسائل کے بارے میں غور و فکر کرتا ہے؟ ان مسائل کا زندگی کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اور معاشرے کے فکری ارتقا میں فلسفیانہ فکر کیا کردار ادا کرتا ہے؟ یہ وہ چند بنیادی سوالات ہیں جو فلسفے سے دلچسپی رکھنے والے ہر فرد کے ذہن میں ابھرتے ہیں۔ اس نوعیت کے مسائل تاریخ فلسفہ میں تھوڑے سے ردوبدل کے ساتھ بار بار پیش آتے رہے ہیں۔ ہر بڑے فلسفی نے انہیں نئی شکل و صورت دی جہاں تک ان مسائل کے حل کا تعلق ہے یا یوں کہہ لیجیئے کہ اس سلسلے میں

جو مخصوص نقطہ ہائے نظر پیش کیے گئے وہ بالعموم ہر دانشور کے فلسفیانہ تعصبات اور مفروضات کے پس منظر میں ہی معنی خیز دکھائی دیتے ہیں۔ اگر انہیں ان قبل تجربی مفروضات سے جدا کر کے دیکھا جائے جو ایک فلسفی اپنے ذہن میں پہلے ہی قائم کر لیتا ہے تو ان کی معنویت زائل ہوتی ہوئی دکھائی دے گی۔ سبب اس کا یہ ہے کہ فلسفیانہ فکر زیادہ تر استخراجی نوعیت کا رہا ہے اور استخراجی عمل میں جس مفروضے کو نقطہ آغاز کے طور پر رکھا جاتا ہے اگر اسی کی صحت پر شبہ کیا جانے لگے تو پوری عمارت جو اس مفروضے پر استوار کی گئی ہوگی منہدم ہو جائے گی۔ اسی بنا پر فلاسفہ بسا اوقات ایک دوسرے کے ساتھ متفق نہیں ہوتے اور نہ ہی اپنے مدمقابل کا نقطہ نظر اس کے مفروضات کو تسلیم کرتے ہوئے پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر جرمنی کے مشہور فلسفی کانٹ نے جو سب سے بڑا سوال اٹھایا تھا وہ یہ تھا کہ کن شرائط کے تحت ادراک یعنی اشیاء کے علم کا حصول ممکن ہے، اسی مسئلے کو بیسوی صدی میں منطقی اثباتیت کے علمبرداروں نے یوں پیش کیا کہ بامعنی ابلاغ کے لئے کون سی شرائط کا ہونا ضروری ہے، کانٹ نے اپنے سوال کے جواب میں یہ کہا تھا کہ حقیقت مطلقہ کا وقوف انسانی علم کی حدود سے ماوراء ہے۔ اس لئے مابعد الطبیعیات ممکن نہیں۔ اس کے مقابلے میں منطقی اثباتی مفکرین نے بامعنی گفتگو کی جو واضح شرائط وضع کیں ان کے تحت یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حقیقت مطلقہ کے بارے میں بامعنی گفتگو ممکن ہی نہیں۔ لہٰذا روایتی مابعد الطبیعیات کے لئے اقلیم فلسفہ میں کوئی گنجائش نہیں اس کے ساتھ انہوں نے یہ بھی کہا کہ بامعنی سوالوں کے جوابات تلاش کرنا صرف تجربی علوم کی ذمہ داری ہے کیونکہ یہ جوابات سائنس کے منہاج ہی سے حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ فلسفے کا منصب یا وظیفہ صرف بامعنی سوالات اٹھانا ہے۔ ان کا حل ڈھونڈنا اس کا ہرگز فریضہ نہیں۔

ہر بڑا فلسفی اپنی فلسفہ طرازی کا آغاز کسی ایسی بات سے کرتا ہے جسے وہ ذہنی طور پر تسلیم کرتا ہے۔ مسلمان فلسفی بھی اسی روایت کے پابند نظر آتے ہیں۔ وہ بظاہر مذہبی معتقدات سے ہٹ کر غور و فکر کرنے کی کوشش کرتے رہے لیکن ان سے بالکل آزاد

اور بے لاگ ہو کر سوچنے کی مساعی ہیں وہ زیادہ کامیاب نہ ہو سکے۔ قبل تجربی مفروضات سے ماورا ہو کر کسی فلسفیانہ فکر کی تعمیر کرنا بے حد مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ فلسفیانہ حاصلات اس قدر اہم اور فکر انگیز نہیں ہوتے جتنے بجائے خود وہ مسائل یا سوالات ہوتے ہیں جن کے جواب میں یہ نظریات صورت پذیر ہوتے ہیں کسی بھی فلسفی کے مقام یا مرتبے کا تعین اس کے فکری حاصلات سے نہیں بلکہ اس کے اُن سوالات سے کیا جانا چاہیے جن سے وہ فکری سطح پر نبرد آزما ہوتا ہے۔ بسا اوقات اگر فلسفیوں کے جوابات کو متعلقہ سوالات اور تاریخی پس منظر سے ہٹ کر دیکھا جائے تو وہ ایک حد تک مضحکہ خیز نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر مشہور مغربی مفکر لائبنز کا، بے در ذراتِ روحی windowless monads کا نظریہ ملاحظ کیجیے۔ اس نظریے کے مطابق ساری کائنات موناڈز یا روحی ذرات پر مشتمل ہے۔ یہ ذرات ایک دوسرے سے یکسر متغائر اور لاتعلق اور خود اپنے ہی باطن کے پابند ہیں۔ نہ کسی سے اثر قبول کرتے ہیں اور نہ ہی کسی پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ یہ فی الواقعہ گنبد ہائے بے در ہیں۔ ان کی تمام تر فعلیتیں اظہار ذات ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ اسی بنا پر لائبنز کے نزدیک ذہن اور جسم کے موناڈز بھی ایک دوسرے سے الگ، آزاد اور اپنی ادراکی اہلیت کے مدارج degrees of perception. کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ ان کے مابین پایا جانے والا ظاہری تعامل اس مطابقت کا مرہون منت ہے جو ازلی اور ابدی طور پر متعین ہے یہ تصور لائبنز نے ایک ایسے مسئلے کے حل کے طور پر پیش کیا جو اس وقت کا اہم ترین مسئلہ تھا اور جس کا جواب دینا بے حد ضروری تھا۔ لائبنز سے قبل ڈیکارٹ، سپائی نوزا اور دیگر مفکرین نے بھی جسم اور ذہن کے باہمی تعلق کی نوعیت کے بارے میں فکر انگیز مباحث پیش کئے تھے جو لائبنز کے نزدیک تسلی بخش نہیں تھے۔ یہ مسئلہ اپنی اصلیت کے لحاظ سے مذہب اور سائنس کے تعلق کا مسئلہ تھا اور اسے اُس عہد میں ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ لائبنز نے اسے ایک نئے زاویے سے سلجھانے کی کوشش کی۔

جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے فلسفیانہ فکر خلا میں پروان نہیں چڑھتا بلکہ کسی معاشرے

کے فکری ماحول اور اس کی ثقافتی فضا میں آگے بڑھتا ہے۔ مسلم فلسفہ کی تاریخ کے مطالعے کے دوران ہمیں اس فکری پس منظر کو ہر آن پیش نظر رکھنا چاہیئے جس کے تحت مسلمان مفکرین نے دنیائے فلسفہ میں کچھ نئے سوالوں کا اضافہ کیا۔ اصل اہمیت اس بات کی ہے کہ مسلم فلاسفہ نے کن نئی فکری جہتوں کی نشاندہی کی اور یوں انسانی فکری سرمائے میں کیا اضافہ کیا۔

مسلمان فلسفیوں نے فلسفے کی تعریف ان الفاظ میں کی کہ فلسفہ نام ہے تلاش حق کا اور فلسفی وہ ہے جو صداقت کی تلاش میں اپنی عقل پر انحصار کرے۔ فلسفی کے فکر کی کمزوری یہ ہے کہ وہ اپنے نظریات کے ثبوت میں محض استدلال ہی پہ تکیہ کرتا ہے اور اپنے شواہد پیش کرنے کی سعی نہیں کرتا۔ اس کے موثر ترین آلات استخراج واستنباط ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں ایک سائنس دان دلائل کے علاوہ اپنے نظریے کی حمایت میں ٹھوس شہادت بھی پیش کرتا ہے۔ تصدیق پذیری کی صورت میں اس کا نظریہ قانونِ قدرت کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ اس اعتبار سے فلسفے اور سائنس کے مابین نقطۂ نظر کا خاصا اختلاف موجود ہے۔ بہرکیف مسلم فلاسفہ نے حقیقت کی تلاش کو فلسفے کا وظیفہ قرار دیا اور حقیقت اولیٰ ذاتِ باری تعالیٰ کو گردانا۔ وہ اس نتیجے تک کسی اعتقاد کی بناء پر نہیں پہنچے تھے بلکہ انہوں نے کونیاتی اور غائیتی دلائل کی مدد سے ہستیٔ باری تعالیٰ کا اثبات کیا۔ اپنے نتائج فکر کی تائید انہیں قرآن سے بھی میسر آئی۔ لیکن ان کا اندازِ استدلال مذہبی معتقدات سے ہٹ کر رہا۔ ان کے سامنے سب سے بڑا سوال یہ تھا کہ حقیقتِ اولیٰ سے یہ کائنات کس طرح ظہور پذیر ہوئی؟ اسی طرح وہ اس سوال پہ بے حد پریشان رہے کہ حقیقتِ اولیٰ کی اکملیت کے پیش نظر عدم سے وجود میں آنے کی کیا توجیہہ کی جا سکتی ہے؟ انہیں یہ بات حقیقت مطلقہ کی شان اکملیت کے منافی محسوس ہوتی تھی۔ اسی لئے فارابی اور ابن سینا وغیرہ نے ابداعِ کائنات کو نظریۂ صدور کی وساطت سے سمجھنے کی کوشش کی۔ ان کا خیال تھا کہ خدا کا کسی شے کے بارے میں تصور کرنا ہی دراصل اس شے کے وجود کا باعث ہے۔ علم اور وجود ذات خداوندی میں جداگانہ حقیقتیں نہیں۔ بیسویں صدی کے اس

سائنسی اور تکنیکی دور میں مسلم فلاسفہ کا پیش کردہ نظریۂ صدور بے وقعت دکھائی دیتا ہے لیکن فارابی، ابن سینا اور دیگر فلاسفۂ اسلام نے جس ذہنی کرب اور کشمکش میں مبتلا رہ کر تخلیق کائنات کے مسئلے کا یہ حل پیش کیا بہر حال قابل قدر ہے اور اس حد تک منطقی تقاضوں کو پورا کرتا ہے۔

اس میں بھی کوئی کلام نہیں کہ مسلم فلاسفہ کے افکار پر فلسفۂ یونان کی چھاپ تھی اور یہ چھاپ ہونی بھی چاہیئے تھی کیونکہ فکری ماحول کی اثر آفرینی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مسلمان فلسفیوں کے ہاں افلاطون، ارسطو، نوفلاطونیت، فیثاغورث اور بطلیموس وغیرہ کے تصورات کی واضح جھلکیاں موجود ہیں۔ لیکن جس اسلوب میں انہوں نے اپنے نظریات کو مرتب کر کے پیش کیا اپنے اندر جدت اور عبقریت کے نمایاں آثار رکھتا ہے۔ انہوں نے کئی ایسے مسائل پر بھی بحثیں کی ہیں جو خود ان کے اپنے وضع کردہ اور خالصتاً ان کے اپنے فکری ماحول سے وابستہ تھے مثال کے طور پر جبر و قدر، شخصی خدا کا تصور، شعورِ نبوّت وغیرہ وہ مسائل ہیں جن کا فکرِ یونان میں کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اسی طرح مسلمان فلاسفہ نے اطلاقی اخلاقیات کا تصور پیش کر کے ایک نئی بحث کا آغاز کیا اور اخلاق کو طب روحانی جیسی اصطلاحات کی روشنی میں دیکھنے کی سعی کی۔ فلسفۂ تاریخ کا موضوع بھی مسلمان فلاسفہ کی جانب سے ایک اضافہ ہے جو لائق التفات ہے۔ فلسفہ و مذہب کی مطابقت کے ضمن میں بھی مسلمان مفکرین کے خیالات جدت پر مبنی ہیں۔ ان کا استقرائی طرز استدلال، قرآن کی آیات متشابہات کی تاویل اور اسی طرح کے بے شمار پہلو ایسے ہیں جو خود ان کے اپنے داخلی طرز فکر سے متعلق ہیں۔

فکرِ انسانی کے ارتقاء سے شناسائی حاصل کرنے کی کوئی کوشش اس وقت تک کامیاب قرار نہیں دی جا سکتی جب تک مسلم فلاسفہ کے افکار و تصورات کو پیش نظر نہ رکھا جائے کیونکہ قدیم یونانی فکر اور جدید یورپی فلسفے کے درمیان مسلمان مفکرین کے خیالات ایک رابطے کی سی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح مسلمان صوفیا کی تعلیمات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ انہوں نے کشفی صداقتوں کے عرفان کی وساطت سے تجربے کی وسعت

اور گہرائی کا شعور پیدا کیا۔ آج اس امر کی شدید ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ مسلم فکر کے تمام گوشوں کو بے نقاب کیا جائے۔ یہ کتاب اس سلسلے میں اچھی مددگار ثابت ہوگی۔ اس کے مطالعے سے ان مباحث کی پہچان پیدا ہوگی جو مسلمان مفکرین کے ہاں پوری آب و تاب کے ساتھ موجود رہے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے اس وقت نگاہوں سے اوجھل ہیں۔ فاضل مصنفین نے اس کتاب کو بوجوہ ابن خلدون پر ختم کر دیا ہے۔ لیکن مسلم فکری روایت ابن خلدون سے اقبالؒ بلکہ اس سے بھی آگے تک جاری و ساری دکھائی دیتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس دوران میں صوفیانہ رجحانات زیادہ مؤثر اور غالب رہے مگر اس کے ساتھ ساتھ فکری پہلو بھی برقرار رہا۔ ہمارے اس برصغیر کے مجدد الف ثانیؒ، عبدالحکیم سیالکوٹی، شاہ ولی اللہؒ، سرسید احمد خان، علامہ شبلی نعمانی، اقبالؒ، مصر کے مفتی محمد عبدہ، عثمان امین، ایران کے سید حسین نصر اور دیگر کئی مفکرین کے افکار و تعلیمات میں فکر و فلسفہ کے انمول خزانے پائے جاتے ہیں۔ معاصر فلسفہ بالخصوص پاکستانی فلسفہ کے خدوخال واضح کرنے میں پاکستان فلسفہ کانگریس کے سالانہ اجلاس نہایت اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔ اس ضمن میں پاکستان کی مختلف یونیورسٹیوں کے شعبہ ہائے فلسفہ میں جو علمی اور تحقیقی کام ہو رہا ہے اسے بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مجھے امید ہے کہ مصنفین اس کتاب کے دوسرے حصے کو بہت جلد پایہ تکمیل تک پہنچائیں گے اور یوں مسلم فلسفے کی ایک مربوط صورت پیش کر کے گراں قدر خدمت سرانجام دیں گے۔ تاہم ان کی موجودہ کاوش بھی اس لائق ہے کہ اسے بنظر استحسان دیکھا جائے۔ انہوں نے ایک شدید تقاضے کو پورا کیا ہے۔ نہ صرف یہ کہ مسلم فلسفے کے طلبہ اس کتاب سے مستفید ہوں گے بلکہ تمام علمی اور فکری حلقوں میں یقیناً اس کا خیر مقدم کیا جائے گا۔

مسلم فلسفہ

چند بنیادی توضیحات

مسلم فلسفہ کیا ہے؟ یہ کس نوعیت کے مباحث سے تعلق رکھتا ہے؟ اس کے مقاصد اور حدود کا تعین کیسے کیا جا سکتا ہے۔؟ اس ابتدائی مرحلے میں ان امور کے بارے میں تفصیلی گفتگو کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہی دراصل اس پوری کتاب کا موضوع بحث ہیں۔ البتہ اجمالاً یوں کہا جا سکتا ہے کہ مسلم فلسفے سے مراد وہ افکار و نظریات ہیں جو ہر دور کے مسلمان مفکرین مختلف فلسفیانہ مسائل کے حل کے طور پر اپنے مخصوص نقطۂ نگاہ سے پیش کرتے رہے ہیں۔ اس نقطۂ نگاہ کی تعبیر و تشکیل میں ان فکری رویوں اور بنیادی عقیدوں کی کارفرمائی موجود رہی ہے جو اسلامی تعلیمات پر مبنی تھے۔ ظاہر ہے کہ ایک مسلمان فلسفی اپنے اس مابعد الطبیعی نظامِ فکر سے الگ رہ کر نہیں سوچ سکتا جو اسلامی نظریۂ حیات سے صورت پذیر ہو کر ایک جداگانہ حیثیت اختیار کرتا ہے۔ بلکہ یہی وہ مابہ الامتیاز وصف ہے جو اسے دیگر فلاسفہ سے علیحدہ تشخص فراہم کرتا ہے۔ دیکھا جائے تو یہ بات صرف مسلمان حکماء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ دنیا بھر کے تمام مفکرین کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ ان سب کے ہاں مختلف معاشرتی، جغرافیائی اور نفسیاتی عوامل کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اپنے تہذیبی ماحول اور فکری پس منظر سے بالکل بے نیاز رہ کر کسی فلسفے کی تعمیر کرنا ممکن ہی نہیں۔ چنانچہ اگر مسلمان فلاسفہ ایسے نظریات پیش کرتے رہے ہیں جو ان کی منفرد ثقافتی صورتحال کا عکس لیے ہوئے تھے تو اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں اور نہ ہی اس کے لئے کسی معذرت خواہانہ انداز کے اپنانے کی کوئی ضرورت ہے۔

بعض حلقوں کی جانب سے "مسلم فلسفہ" کی ترکیب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں خود تردیدی پائی جاتی ہے "مسلم" اور "فلسفہ"۔ ان دو لفظوں کو یکجا کرنا ایسا ہی ہے جیسے گول مثلث یا چوکور دائرے کا تصور پیش کرنا۔ اس لئے کہ فلسفہ نام ہے حقیقت کے خالصتاً عقلی تجسس کا جبکہ مسلم وہ ہے جو کسی دلیل و حجت کے بغیر اسلام کے پیش کردہ بنیادی عقائد پر ایمان رکھے۔ فلسفہ مفروضات کی نفی سے اپنی تگ و تاز کی ابتدا کرتا ہے اور فکر و استدلال کی مدد سے انتہائی صداقتوں تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک مسلم کچھ بالاتر حقیقتوں پر ایمان بالغیب لا کر ان سے اپنے فکر و عمل کی مطابقت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ مزید برآں یہ ہے کہ انسانی سوچ محدود ہے۔ وہ چاہے کتنے ہی گہرے اسرار و رموز پر دسترس حاصل کرے اس کے نتائج میں حتمیت اور قطعیت پیدا نہیں ہو سکتی اس لحاظ سے فلسفے کی مساعی تشنۂ تکمیل رہتی ہیں۔ اس کے برعکس مذہب چونکہ وحی پر مبنی ہے اس کے حقائق ہر قسم کے نقص اور عیب سے پاک ہوتے ہیں۔ انسانی فکر کو ان میں دخل اندازی کی اجازت نہیں دی جانی چاہیئے۔ وحی کو عقل کے معیار پر جانچنا گویا سورج کو چراغ دکھانا ہے۔ ماورائی مسائل پر منطقی انداز میں گفتگو کرنا سعیٔ لا حاصل کے مترادف ہے۔

مذہبی معتقدات کی تعبیر میں عقل و منطق کے استعمال پر اس قسم کے اعتراضات شروع ہی سے کئے جاتے رہے ہیں۔ دسویں صدی عیسوی میں جب ابوالحسن الاشعری نے معتزلہ کے فلسفیانہ اور عقلی مباحث کا جواب خود انہی کے انداز و اسلوب میں دینا چاہا تھا تو اسے اسی بنا پر ہدفِ تنقید بنایا گیا۔ روایت پرست حلقوں نے دینیاتی مسائل اور کلام کا خاص طور پر ذکر کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ جب ان کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ ارشاد نہیں فرمایا تو انہیں موضوعِ بحث کیوں بنایا جائے۔ اگر یہ لوگوں کی رہنمائی کے لئے ضروری ہوتے تو حضورؐ ان پر ضرور روشنی ڈالتے۔ آپؐ نے ان پر اظہارِ خیال نہیں کیا تو اتباعِ سُنت کا تقاضا یہ ہے کہ ہمیں بھی ان کے بارے

میں گفتگو کرنے سے احتراز کرنا چاہیے۔ ان کا خیال تھا کہ دینی معاملات میں عقل وفکر کو استعمال کرنا ضلالت وگمراہی اور بدعت پر منتج ہو سکتا ہے۔ اشعری نے اس کے جواب میں اپنی کتاب "استحسان الخوض"[1] میں تین طرح کی بحثیں کیں۔

اوّلاً یہ کہ روایت پرستوں کے اعتراض کو خود انہی کے خلاف استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مختلف مسائل پر اظہار خیال نہیں فرمایا تو آپ نے ان پر گفتگو کرنے کو ممنوع بھی تو قرار نہیں دیا۔ اگر معترضین اسے ممنوع قرار دیتے ہیں تو دراصل وہ خود ایک بدعت کا ارتکاب کرتے ہیں۔

ثانیاً یہ ٹھیک ہے کہ کلام کے مسائل اپنی تمام جزئیات کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کبار رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عہد مبارک میں موجود نہ تھے۔ لیکن بنظرِ غائر دیکھا جائے تو ان کے اساسی اصول خود قرآن اور احادیث میں موجود ہیں۔ اس موضوع پر اشعری نے کئی مثالیں پیش کیں۔

ثالثاً یہ مسائل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احاطۂ علم میں موجود تھے لیکن آپؐ نے ان پر اس لئے اظہار خیال نہ فرمایا کہ یہ واقعتاً اس دور میں پیدا ہی نہیں ہوئے تھے اور ان پر کوئی بات کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئی تھی۔

اشعری کی مانند اور بھی کئی لوگوں نے علمِ کلام اور فلسفیانہ طرزِ فکر کی ضرورت، اہمیت اور جواز کے بارے میں دلائل پیش کیے۔ ان سب کا احاطہ کرنا بجائے خود ایک الگ اور مستقل موضوع ہے۔ یہاں صرف چند توضیحات پیش کی جا رہی ہیں۔ جو اس امر کو پایۂ ثبوت تک پہنچانے کے لئے کافی ہوں گی کہ اسلام اور فکر وفلسفہ کے مابین نہ صرف یہ کہ کوئی تضاد نہیں بلکہ مکمل ہم آہنگی اور موانست موجود ہے۔

۱۔ قرآن میں مظاہر فطرت پر غور وفکر کرنے کی بارہا دعوت دی گئی ہے۔ ان کی اہمیت قرآن کے نزدیک اس قدر محکم ہے کہ انہیں حقیقتِ مطلقہ کی نشانیاں قرار دیا گیا

---

[1] اس کتاب کا پورا نام یہ ہے رسالۃ فی استحسان الخوض فی علم الکلام

ہے۔ وہ لوگ جو مناظرِ فطرت پر غور نہیں کرتے وہ قرآن کی اصطلاح میں بہرے اور گونگے ہیں[1]
قرآن میں ان کے تغافل پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرتے ہوئے یہاں تک کہا گیا ہے کہ
لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ
لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ
هُمُ الْغَافِلُونَ ○

"ان کے دل ہیں لیکن وہ سوچتے نہیں، ان کی آنکھیں ہیں لیکن وہ دیکھتے نہیں
اور ان کے کان ہیں لیکن وہ سنتے نہیں۔ یہ لوگ چوپایوں کی مانند ہیں۔ بلکہ ان
سے بھی زیادہ گئے گزرے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو غفلت میں گم ہو کر رہ گئے ہیں۔"

قرآن میں حسی تجربے اور عقل و تدبر پر کچھ اس قدر زور دیا گیا ہے کہ ان سے
روگردانی کرنے والوں کو دوزخ کے عذاب کا مستحق گردانا گیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:۔

قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (۶۷: ۱۰)

"یہ لوگ کہیں گے کہ اے کاش ہم نے سنا ہوتا یا سوچا ہوتا تو آج بھڑکتی ہوئی آگ
کے سزاداروں میں شامل نہ ہوتے"

اعضائے حواس اور ذہنی قویٰ کے استعمال کی ضرورت کی طرف توجہ مبذول کراتے
ہوئے ارشاد خداوندی ہے:۔

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (۱۷: ۳۶)

"بلاشبہ کانوں، آنکھوں اور دلوں کے (صحیح استعمال) کے بارے میں ضرور باز پرس ہوگی۔"

تدبر اور تفکر کی دعوت بے شمار آیاتِ قرآنی میں موجود ہے۔ کہیں آسمان کی بلندیوں
کی جانب توجہ منعطف کرا کے غور کرنے کی سفارش کی گئی ہے تو کہیں زمین کی پہنائیوں
کی طرف، کبھی پہاڑوں، دریاؤں اور ان میں چلنے والی کشتیوں، ستاروں، درختوں، باغوں
پھولوں، پھلوں اور جانوروں کے مشاہدے کی ترغیب دی گئی ہے تو کبھی دن اور رات
کے اختلاف، موسموں کے تغیر و تبدل، ہواؤں کے چلنے اور بارش کے برسنے میں اللہ تعالیٰ

---

[1] قرآن ۶ : ۳۹

کی نشانیوں کا ذکر ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے مجموعی طور پر پورے قرآن کی تعلیم کا لُبِ لباب ہی یہ ہے کہ انسان فکر و تدبر سے کام لے اور خدا اور کائنات کے باہمی تعلق کے حوالے سے اپنے مقام و مرتبے اور مقصدِ حیات کا عرفان حاصل کرے۔

۲۔ قرآن کی داخلی منطق اس امر کی مقتضی ہے کہ فکر کی اہمیت کو تسلیم کیا جائے قرآن میں دو قسم کی آیات موجود ہیں۔ ایک محکمات اور دوسری متشابہات:

هُوَ الَّذِيٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ (۳ : ۷)

"وہی ہے جس نے آپ پر یہ کتاب نازل کی۔ اس کتاب میں دو طرح کی آیتیں ہیں۔ ایک محکمات جو اس کتاب کی بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔"

محکمات وہ آیات ہیں جن کے معانی متعین ہیں اور جن کو سمجھنے کے لئے کسی قسم کے استدلال کی حاجت نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے مقابلے میں متشابہات وہ آیاتِ قرآنی ہیں جن سے کئی مطالب و مفاہیم اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ ان کی حیثیت رموز و اشارات کی سی ہے جن کے اندر معنویت کی کئی تہیں پوشیدہ ہیں۔ ان تہوں کو عقل و تدبر کے استعمال ہی سے دریافت کیا جاسکتا ہے۔ مرورِ ایام کے ساتھ جیسے جیسے انسان کی عقل ترقی کی منزلیں طے کرتی ہے اور اس کے روزمرّہ کے مسائل میں تغیر و نما ہوتا چلا جاتا ہے یہ متشابہات اسے نت نئے انداز سے ہدایت کا سامان مہیا کرتی ہیں۔ اسی بات میں قرآن کے مستقلاً کتابِ ہدایت ہونے کا ثبوت موجود ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ مسلم مفکرین ہر دور میں متشابہات کی تفسیر اپنے اپنے مخصوص انداز میں کرتے رہے ہیں۔ البتہ اس بات پر سب متفق رہے ہیں کہ متشابہات کی توجیہہ کبھی ایسی نہیں ہونی چاہیئے جو محکمات اور قرآن کے مجموعی مزاج سے متناقض ہو۔ اگر اس بنیادی شرط کو ملحوظ نہ رکھا جائے تو اس سے ہماری سوچ میں کجی پیدا ہو جائے گی اور صحیح نتائج تک رسائی حاصل کرنا

لہ: قرآن۔ ۳۹:۶

ممکن ہی نہ ہوگا۔ اسی خدشے کے پیش نظر علمائے تفسیر نے حتی الوسع قرآن کے لفظی معانی کے قریب ترین رہنے کی تلقین کی ہے۔ بدقسمتی سے کچھ لوگوں نے متشابہات کی تعبیر و توجیہہ میں حدود سے متجاوز ہو کر قرآن کے اصل منشا کو نظر انداز کر دیا اور ایسی باتیں بھی کیں جو اسلام کی روح کے منافی تھیں۔ لیکن صحیح الخیال مفکرین ان بے اعتدالیوں کو ہمیشہ ہدف تنقید بناتے رہے اور متشابہات کی ایسی تعبیر اور تفسیر پیش کرتے رہے جو وقت اور ماحول کے تقاضوں کے بھی مطابق تھی اور مجموعی طور پر قرآن کے مزاج سے بھی ہم آہنگ تھی۔

ہم دیکھتے ہیں کہ عہد حاضر کے مسلمان مفکرین متشابہات کی تفسیر ایک نئے انداز سے کر رہے ہیں اور قرآن کی زبان اور اس کے اسرار و رموز کے بارے میں کچھ فکر انگیز گوشوں کو بے نقاب کر رہے ہیں۔ مسلم فلسفے کو اگر کوئی اور کام نہ بھی تفویض کیا جائے تو اس کے جواز کے لئے یہی وظیفہ کافی دکھائی دیتا ہے کہ اسے ارشاداتِ ربانی کے علائم و رموز کی بہتر تفہیم کے لئے استعمال کیا جائے۔ اس کی مقدس اور عظیم ذمہ داری یہ قرار دی جاسکتی ہے کہ یہ مشیت ایزدی کے ادراک کو ہمارے لئے آسان کرے اور یوں خدا اور انسان کو ایک دوسرے کے قریب سے قریب تر لائے۔

۳۔ جب قرآن ایمان بالغیب کو ہدایت کے لئے لازمی شرط قرار دیتا ہے[1] تو اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ یہ اندھے عقیدے پر فکر و عمل کی اساس قائم کرنا چاہتا ہے اور عقل کے استعمال کی کوئی گنجائش باقی نہیں چھوڑتا۔ دراصل یہ غلط فہمی قرآن کے عمومی طرزِ تعلیم سے ناآشنائی کے باعث پیدا ہوتی ہے۔ قرآن عقل و تدبر کے خلاف نہیں ہے بلکہ یہ تو اسے استعمال کرنے کی بتکرار اور پرزور تاکید کرتا ہے جیسا کہ اوپر صراحت کی جاچکی ہے۔ ہاں البتہ حقیقت کو عقلِ انسانی کی حدود میں مقید بھی نہیں گردانتا۔ ایمان بالغیب پر اصرار کا مقصد فی الواقع انسان کے مادہ پرستانہ اور

---

[1] قرآن۔ ۲: ۲-۳

محدود فطریتی نقطۂ نگاہ کی نفی کرنا ہے جس کے مطابق عالم محسوسات ہی حقیقتِ کُل کا درجہ رکھتا ہے۔ قرآن اس امر کا مقتضی ہے کہ ہم کائنات کے بارے میں ایک ماورائی تصوراتی اور مابعد الطبیعی نقطۂ نظر اختیار کریں۔ کیونکہ حقائق وہیں تک محدود نہیں ہیں جہاں تک ہمارے تجربات کی رسائی ہے بلکہ اس سے آگے ایک وسیع اور عمیق سلسلۂ حقائق موجود ہے۔ ہمیں ان حقائق نامعلوم پر بھی یقین رکھنا چاہیئے اور ان تک پہنچنے کے لئے حسی تجربات کے علاوہ دوسرے مؤثر ذریعہ ہائے علم سے بھی استفادہ کرنا چاہیئے۔ اسی سے ہمارے اندر وہ وسعت نگاہ پیدا ہو گی جو اسلامی تعلیمات کا مقصود ہے۔

اس محسوس کائنات پر نظر دوڑائیں تو ہمیں وجود کی مختلف سطحیں دکھائی دیتی ہیں۔ مادی، حیاتی، ذہنی وغیرہ۔ یہ سطحیں باہمدگر اس قدر مربوط ہیں کہ ہر اعلیٰ سطح اپنی مخصوص تعلیل کی بنا پر ادنیٰ سطح پر اثر انداز ہوتی ہے اور اس کے قوانین میں تبدیلی پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ مادی سطح کے بعض آثار سے ہمیں زندگی کے وجود کا پتہ چلتا ہے اسی طرح زندگی کے کچھ مظاہر سے ذہن کی سطح اور اس کی کارفرمائی کا علم ہوتا ہے۔ اسی تمثیل پر جب ہم کائنات کو بحیثیت مجموعی دیکھتے ہیں تو بعض ایسے حوادث و سانحات کا مشاہدہ ہوتا ہے جو وجود کے ان تینوں مراتب میں سے کسی ایک مرتبے کے بھی قوانین کے تحت نہیں ہوتے۔ اس صورت حال سے ہمیں واضح طور پر پتہ چلتا ہے کہ محسوس مراتب وجود سے ماوراء بھی ہستی کے کچھ درجات موجود ہیں۔ اگر یہ ساری کائنات فی الواقع قابل فہم ہے اور محض ایک چیستان نہیں ہے تو ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ سلسلہ کسی ایسے وجود کا رہین منت ہے جو خود کسی اور بالاتر علت کا معلول نہیں۔ اس کی اپنی مخصوص تعلیل، مشیت اور ارادہ ہے۔ وہ ایک ایسی مطلق ہستی ہے جس کا موجودات کے ساتھ زندہ اور تخلیقی تعلق ہے۔ مذہب کی زبان میں اسی ہستی کو خدا کہا جاتا ہے اور اسی پر ایمان لانے کی جانب ایمان بالغیب کی اصطلاح میں اشارہ کیا گیا ہے۔ کائنات کے ساتھ خدا کے اسی تعلق کے باعث ہر مظہر فطرت کو آیت یعنی خدا کی نشانی قرار دیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے ایمان بالغیب کی اساس غیر عقلی نہیں بلکہ

سراسر عقلی اور تجربی نوعیت کی ہے۔ جدید دور کی فروغ

عقلی علوم کے ساتھ اسلامی تعلیمات کی مناسبت کے سلسلے میں جو موضوع دورِ جدید میں خصوصیت کے ساتھ زیرِ بحث آیا ہے وہ ہے علم کو اسلام کی روح کے مطابق تحویل کرنا (Islamization of knowledge) اس ضمن میں ماہرینِ تعلیم یا محکمہ تعلیم کے اربابِ بست وکشاد کی جانب سے مختلف اوقات میں مختلف نکات پیش کیے جاتے رہے ہیں مثلاً یہ کہ نصابی کتب سے تمام ملحدانہ نظریات کو خارج کر دیا جائے یا یہ کہ غیر مسلموں کی لکھی ہوئی کتابوں کی بجائے مسلمانوں کی تحریر کردہ کتب کو داخلِ نصاب کیا جائے یا محض یہ کہ روزانہ تدریس کا عمل شروع کرنے سے پہلے قرآنِ پاک کی چند آیات کی تلاوت کر لی جائے وغیرہ۔ یہ اور اس نوعیت کی تمام کوششیں سطحی، معذرت خواہانہ اور اصل مسئلے سے انحراف پر مبنی محسوس ہوتی ہیں جہاں تک بالخصوص سائنسی علوم کا تعلق ہے اس ضمن میں ایک مثبت پیش رفت سر سید احمد خان کی تھی جو بظاہر قابلِ قبول نظر آتی ہے۔ سر سید نے یہ خیال پیش کیا کہ یہ کائنات اللہ تعالیٰ کا "فعل" ہے اور قرآنِ حکیم اس کا "قول" ہے۔ اب چونکہ اللہ تعالیٰ کے قول و فعل میں تضاد ممکن نہیں کائنات کے بارے میں سائنسی معلومات اور اس سے متعلق قرآن کے انکشافات باہم متناقض نہیں ہو سکتے۔ گویا اگر کسی سائنسی سچائی کے بارے میں یہ ثابت کر دیا جائے کہ قرآن بھی اسے ایک امرِ واقعہ کے طور پر قبول کرتا ہے تو اس طرح وہ سچائی اسلامی ہو جائے گی۔ یہ رویہ سر سید احمد خان کے بعد آنے والے عقلیت پسند مفکرین اور عام تعلیم یافتہ لوگوں میں نہایت مقبول رہا ہے۔ علامہ اقبال نے کسی حد تک اسی سے ملتی جلتی روش اختیار کی۔ سید امیر علی، علامہ مشرقی، غلام جیلانی برق جیسے مفکرین نے بھی سائنسی علوم کی قرآنِ حکیم کے ساتھ مطابقت کو اجاگر کرنے کی سعی کی۔ سائنس کے موضوعاتِ تحقیق کو سامنے رکھ کر قرآن پاک سے حوالے تلاش کیے گئے اور یہ باور کرانے پر زور صرف کیا گیا کہ سائنس اور قرآن میں تضاد نہیں ہے۔ اس روشِ استدلال پر دو طرح سے تنقید کی جا سکتی ہے اول یہ کہ انکشافاتِ حقائق کے ضمن میں قرآن اور سائنس کے نقطہ ہائے نظر جداگانہ ہیں قرآن میں بیان کی گئی تمام سچائیاں بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر ابدی اور ماورائی نوعیت کی ہیں جب کہ

۱۲ اعتراض

سائنسی سچائیاں واقعیتی اور زمانی و مکانی حیثیت کی حامل ہوتی ہیں۔ دوم یہ کہ قرآن الہامی کتاب ہونے کی بنا پر مطلق حتمی اور ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہے جبکہ سائنسی نتائج انسانی تجربے اور تدبر و تفکر کے رہین منت ہونے کی وجہ سے مشروط اور تغیر پذیر ہوتے ہیں چنانچہ قرآن اور سائنس کا تقابل ممکن نہیں۔

علوم کو اسلامی قالب میں ڈھالنے کے مقصد کو حاصل کرنے کے عمل میں جس عنصر کو بالعموم نظر انداز کر دیا جاتا ہے وہ انسان کی خود اپنی داخلیت ہے۔ ادراک کی نفسیات کا یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ اس میں اگرچہ ہم شعوری طور پر زیادہ سے زیادہ معروضیت حاصل کرنا چاہتے ہیں داخلی اور موضوعی کیفیات کو کبھی بھی مکمل طور پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کی اپنی مستقل یا عارضی ترجیحات، خواہشات اور مقاصد ہوتے ہیں اس کی اپنی ایک مابعد الطبیعیات اور ایک فلسفہ حیات ہوتا ہے جو اس امر کا تعین کرتا ہے کہ وہ کس بات کا علم اور ادراک حاصل کرنے والا ہے اور کیوں ایسا کرنیوالا ہے اور یہ کہ اس کی کاوش کے رجحانات کیا ہوں گے۔ چنانچہ علوم کو اسلامی قالب میں ڈھالنے کا اصل اور صحیح انداز یہ ہے کہ حقائق کی معروضیت کا جو تقدس ہے اسے مجروح کئے بغیر ہم ایک مسلمان سائنسدان کے اندر اسلامی مابعد الطبیعیات کے خدوخال اجاگر کریں۔ اس مابعد الطبیعیات کے ساتھ اخلاقی اور روحانی اقدار کا ایک مخصوص نظام بھی وابستہ ہے جو مسلمان معلمین اور متعلمین کے ذہنوں میں راسخ ہونا چاہیئے کائنات کی جزئیات کا مطالعہ کرنے والا کوئی شخص عضویاتی وحدت اور کلیت کے اس وقوف کو فراموش نہیں کر سکتا جس میں مادی حقائق کے ساتھ مذہبی، اخلاقی اور معاشرتی امور لازمی طور پر موجود ہوتے ہیں اس کلیت کو اگر ہم اسلامی سانچے میں ڈھال سکیں تو ہم علم کو اسلامی بنانے کے مقاصد حاصل کر سکیں گے۔

مسلم فلسفے پر جو مختلف اعتراضات کئے جاتے رہے ہیں ان میں سے ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ کچھ مسلمان فلاسفہ مبالغے کی حد تک بیرونی اثرات سے مرعوب ہو کر محض نقال یا شارح بن کر رہ گئے تھے، بالخصوص فکرِ یونان نے مسلم فلسفے پر کچھ ایسے گہرے نقوش مرتب کئے کہ اس کی حیثیت محض ایک تشریحی نوٹ کی سی ہو گئی۔ غور سے دیکھا جائے تو اس اعتراض میں بھی حتمی صداقت دکھائی نہیں دیتی۔ اس میں کافی حد تک وہ تعصب کارفرما ہے جو اسلام کے خلاف بالعموم اور مسلم فکر کے خلاف بالخصوص موجود رہا ہے۔ تاریخی پس منظر دراصل یوں ہے کہ فلسفۂ یونان جو افلاطون (۴۲۷ ق م - ۳۴۷ ق م) اور ارسطو (۳۸۴ ق م - ۳۲۲ ق م) کے ہاں عقلیت کی بلندیوں سے ہمکنار نظر آتا ہے "ہر کمالے را زوالے" کے اصول کے مطابق نو فلاطونیت اور اشراقیت کے ہاتھوں روبہ تنزل ہو چکا تھا۔ اس کی روایتی شان و شوکت ختم ہو چکی تھی۔ نام نہاد اخلاقی، مذہبی اور صوفیانہ مباحث میں الجھ کر عقلی تقاضوں کے علی الرغم الہام و وجدان کو ترجیحی مقام پر فائز کیا جا چکا تھا۔ اس کے نتیجے میں فلسفہ محض عقیدوں کی تصویب کے لئے ایک آلہ کار بن کر رہ گیا تھا۔ یہ فخر مسلمان مفکرین کو حاصل ہے کہ انھوں نے جید حکمائے یونان کے فلسفیانہ افکار کو از سرِ نو زندہ کیا اور تراجم و تشریحات کی وساطت سے انہیں آئندہ نسلوں تک پہنچایا، ورنہ عین ممکن تھا کہ مغربی فلسفہ اپنے اس عظیم علمی ورثے سے محروم رہ جاتا۔

یہ امر بھی تاریخی شواہد سے پایۂ ثبوت تک پہنچ چکا ہے کہ مسلم فلاسفہ نے فکرِ یونان میں گراں قدر اضافے کئے جن سے جدید تر فلسفیوں نے بہت کچھ اکتساب کیا۔ خلفائے بنو عباسؓ کی خدمات اظہر من الشمس ہیں۔ ان کی سرپرستی میں اور خاص طور پر مامون الرشید کے عہد میں قدیم فلسفیانہ تصانیف کے تراجم شائع ہوئے، شرحیں لکھی گئیں۔ فکر و خیال کے کئی گوشے بے نقاب کئے گئے۔ یہی فضا تھی جس میں مسلم فلسفے کا باقاعدہ طور پر آغاز ہوا۔ مفکرینِ یونان کے عظیم تصورات اور خیالات نے اپنی پرچھائیاں ضرور ثبت کیں اور مسلمان اہلِ فکر و دانش نے اسی نہج پر سوچنا شروع کر دیا جو فلاسفۂ یونان کا نشانِ امتیاز تھی۔ بعض ایسے مسائل بھی زیرِ بحث آنے لگے جو افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے فلسفوں سے

متعلق تھے۔ خدا، کائنات، تخلیق، عقل اور روح کی ماہیت کے بارے میں یونانی نظریات
کو قرآن سے ہم آہنگ کرنے کی مساعی بھی ہوئیں۔ تصوف، الٰہیات اور دیگر شعبوں میں بھی
اثرات مرتب ہوئے۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود مسلمان مفکرین کا انفرادی، مخصوص اور جداگانہ
نقطۂ نظر اس قدر بیّن ہے کہ اسے نظر انداز کیا ہی نہیں جا سکتا۔ یہ کہنا کہ مسلم فلسفہ
محض فلسفۂ یونان کا چربہ ہے اور اس کی اپنی الگ کوئی حیثیت نہیں، جیسا کہ بعض مستشرقین
نے ثابت کرنے کی کوشش کی[1]، مبنی بر انصاف دکھائی نہیں دیتا۔ یہ بات خود ان فطری
قوانین کے بھی خلاف ہے جن کے تحت ثقافتی ورثے قوموں میں منتقل ہوتے ہیں۔ ہملٹن
گب[2] نے اس سلسلے میں تین قوانین کا ذکر کیا ہے۔

پہلا قانون یہ ہے کہ جب ایک ثقافت کسی دوسری ثقافت سے اثر قبول کرتی ہے
تو مقدم الذکر میں پہلے ہی سے اس نوعیت کے اثرات موجود ہوتے ہیں۔

دوسرا قانون یہ ہے کہ بیرونی اثرات اس وقت تک پروان نہیں چڑھتے جب تک
خود اندرونی رجحانات ان کی تربیت نہ کریں اور ان کے لئے زمین ہموار نہ کریں۔

تیسرا قانون یہ ہے کہ کوئی قوم ان بیرونی اثرات کو قبول نہیں کرتی جو اس کی اپنی بنیادی
اقدار، ہیجانی میلانات اور جمالیاتی پیمانوں سے مطابقت نہ رکھتے ہوں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں میں فلسفۂ یونان کے اثر و نفوذ سے پہلے اشاعرہ
اور معتزلہ کے عقلی مباحث موجود تھے۔ ان مدرسہ ہائے فکر کی ابتدا خالصتاً اسلامی ماحول
میں ہوئی پہلے مسلمان فلسفی کندی کے زمانے میں معتزلہ اپنے عروج پر تھے۔ ان کا مذہب
سرکاری طور پر نافذ تھا۔ کندی ایک اعتبار سے خود معتزلی المذہب تھا۔ ان امورِ واقعہ کے
ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ رفتہ رفتہ مسلم فلاسفہ ان عقائد
سے دستبردار ہوتے چلے گئے جو قرآن و سنت اور ان کے اجتماعی مزاج سے مطابقت

۱۔ مثال کے طور پر دیکھئے: De Boer, History of Philosophy in Islam, pp. 11-30

۲۔ Islamic Quarterly, April/July, 1959, p. 61.

نہیں رکھتے تھے اور جو غیر شعوری طور پر ان کے افکار میں سرایت کر چکے تھے۔

ایک اور قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ فلسفۂ یونان کے خلاف مسلم مفکرین کی بغاوت کے آثار ہمیں تمام شعبہ ہائے علم میں دکھائی دیتے ہیں۔ تعلیماتِ قرآنی اور اسلامی ثقافت کی نمایاں ترین خصوصیت یہی ہے کہ ان میں نظری مباحث سے زیادہ عملی مقاصد پر زور دیا گیا ہے اور ٹھوس حیاتی پہلو کی جانب توجہ مبذول کرانے کی بار بار کوشش کی گئی ہے۔ اس کے مقابلے میں یونانی فلاسفہ زیادہ تر نظری بحثوں میں دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کے مجموعی تصوّر کائنات میں ارتقا کی گنجائش موجود نہ تھی۔ ارسطو واحد یونانی فلسفی ہے جس نے ایک واضح نظریۂ ارتقاء پیش کیا۔ لیکن یہ ارتقاء محض صفاتی تھا۔ اور بے صورت مادے سے بے مادہ صورت تک کے سفر پر مشتمل تھا[1]۔ لہٰذا انہی حدود و قیود میں پابند تھا۔ مفکرین یونان یہ صحیح معنی میں ارتقاء کے متعلق سوچ ہی نہ سکتے تھے۔ دوسری طرف اشاعرہ کی مابعد الطبیعیات میں اور ان کے بعد مسکویہ، جلال الدین رومی اور دیگر بہت سے مسلم مفکرین کے ہاں ایک واقعی

ارسطو کا نظریہ ارتقاء

[1]۔ صورت اور مادہ دو متضاد اصول ہیں لیکن ارسطو کے نزدیک حقیقی دنیا میں یہ کبھی بھی الگ الگ وجود نہیں رکھتے۔ جو چیز بھی موجود ہے لازمی طور پر ان دونوں سے مرکب ہے۔ مثال کے طور پر میز کو لیجیے۔ اس میں لمبائی، چوڑائی، رنگ دار ہونا وغیرہ مختلف قسم کی صفات پائی جاتی ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ یہ لکڑی کی بنی ہوئی ہے۔ ظاہر ہے کہ نہ لمبائی اور چوڑائی وغیرہ کا الگ وجود ہو سکتا ہے اور نہ ہی ہر صفت سے عاری کسی لکڑی کا۔ لکڑی یا کوئی بھی مادہ درحقیقت کچھ نہیں۔ یہ کسی صورت کو اختیار کرنے سے ہی کوئی شے بنتا ہے۔ یہ فقط ایک صلاحیت ہے۔ جو صفات کو اپنا کر ہی واقعیت کا روپ دھارتی ہے۔ اس کائنات کے مختلف شعبوں میں ہمیں ارتقاء کی جو کیفیت نظر آتی ہے وہ بلند سے بلند تر صورتیں اختیار کرنے کا ہی ایک عمل ہے بیج سے پودا، پودے سے درخت، درخت سے لکڑی اور لکڑی سے کرسی کے بننے کا عمل اس کی واضح مثال ہے۔ اس تدریجی نظام میں جس طرح ادنیٰ سطح پر بے صورت مادہ کی حد ہے۔ اسی طرح اعلیٰ سطح پر ایک خالص اور بے مادہ صورت کو ایک حد کی حیثیت سے تسلیم کر لیا جائے تو ارسطو کے نزدیک یہ امر کائنات کی ارتقاء پذیر حیثیت کو سمجھنے میں ہمارے لئے مددگار ثابت ہو سکتا ہے۔

ارتقا پذیر کائنات کا تصور ملتا ہے۔

پھر یہ ہے کہ یونانی فلسفیوں کا طرز استدلال بنیادی طور پر استخراجی تھا۔ وہ کلیات سے جزئیات، زیادہ عمومی سے کم عمومی اور معقولات سے مدرکات کی جانب آنے کو ترجیح دیتے تھے۔ اور اس کے برعکس مسلم فلاسفہ نے تعلیمات قرآن سے متاثر ہو کر استقرائی طریق کار کے استعمال پر زور دیا۔ مشاہدہ شدہ سے غیر مشاہدہ شدہ یا معلوم سے نامعلوم کی طرف پیش قدمی کرنے کا یہ اسلوب زیادہ علمی، ٹھوس اور سائنسی تھا جس کے باعث مسلم فکر نے مختلف سائنٹیفک علوم کی ترویج و ترقی میں نمایاں حصہ لیا۔ یہ ایک ایسا عظیم کارنامہ ہے جس کے دور رس نتائج اور اثرات کا انکار ممکن نہیں۔ اقوام یورپ کی ہمہ جہت سائنسی ترقی کافی حد تک مسلم مفکرین ہی کے دئیے ہوئے استقرائی مزاج کی مرہون منت ہے۔ راجر بیکن جسے یورپ کے فکر جدید کا پیش رو خیال کیا جاتا ہے سپین کی مسلم یونیورسٹیوں ہی میں سائنسی تعلیم حاصل کرتا رہا تھا۔ اور عربی زبان سے پوری طرح واقف تھا۔ وہ براہ راست مسلم فلسفے سے متاثر ہوا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ مسلم فکر ہی تھا جس نے بالواسطہ اور بلاواسطہ یورپ کی تحریکِ احیائے علوم کو جنم دیا۔

علاوہ ازیں اگر ان مخصوص بنیادی مسائل و تصورات کا جائزہ لیا جائے جن کے ساتھ مسلم فلاسفہ کی گہری دلچسپی وابستہ رہی تو پتہ چلتا ہے کہ وہ خود ان کے اپنے دین اور تمدن سے متعلق تھے۔ فکرِ یونان سے اثر قبول کرنے کے باوجود انہوں نے قرآن و احادیث کے پیرایۂ استدلال سے بھرپور استفادہ کیا۔ بلکہ ان پر اسلامی تعلیمات کا رنگ اس قدر غالب تھا کہ انہوں نے سب سے زیادہ دلچسپی مذہب اور فلسفے میں مطابقت پیدا کرنے اور عقل و وحی کے تقاضوں کو ہم آہنگ کرنے میں لی۔ کم و بیش تمام مسلم فلاسفہ کی یہ کوشش رہی کہ فکرِ یونان میں ترمیم و اضافہ کر کے اسے اپنے مزاج کے مطابق ڈھالا جائے۔ اگر ان کے چیدہ چیدہ مسائل کی فہرست مرتب کی جائے تو ہمیں واضح طور پر اس دعوے کا ثبوت میسر آئے گا کہ وہ انہی موضوعات سے نبرد آزما رہے جو خود ان کے اپنے تمدن کی پیداوار تھے۔ البتہ ان کی تشریح و توضیح میں انہوں نے فکرِ یونان

سے مدد ضرور لی۔ ان میں سے چند موضوعات یہ ہیں:۔ ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں دلائل تخلیق کائنات کا مسئلہ، وحی والہام کی حقیقت، نبوت کے خصائص، روح کی ماہیت حیات بعد الموت اور دیگر عمرانی، اخلاقی، سیاسی مباحث وغیرہ۔ ان کے علاوہ مسلم مفکرین نے طب، فلکیات، ریاضی، تاریخ، جغرافیہ، موسیقی، ادبیات، لسانیات اور دیگر علوم و فنون میں لازوال کارنامے سرانجام دیئے اور یوں فکرِ انسانی کی تاریخ پر انمٹ نقوش چھوڑے۔

آئندہ صفحات میں مسلمان حکماء اور مفکرین کے تذکرے کے ساتھ ساتھ مسلم الٰہیات اور تصوف کے ابواب بھی شامل کیے گئے ہیں ان ابواب کو شامل بحث کرتے ہوئے کتاب کے بنیادی موضوع سے تجاوز نہیں کیا گیا۔ دراصل قرآنی تعلیمات کے پس منظر میں فلسفہ، الٰہیات اور تصوف باہمدگر متعلق اور مربوط ہیں۔ مسلمانوں کے ہاں فہم و ادراکِ حقیقت کے یہ تینوں شعبے قرآن ہی کو اپنا ماخذ و منبع قرار دیتے ہوئے اپنی تگ و تاز کا آغاز کرتے ہیں فلسفہ میں یہ عمل لاشعوری طور پر جبکہ الٰہیات میں شعوری طور پہ ہوتا ہے۔ ایک مسلمان فلسفی بظاہر عقلیتِ محض کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے فکر کی عمارت تعمیر کرتا ہے لیکن جہاں تک اس فکر کے نتائج کا تعلق ہے انہیں وہ اپنے لاشعور یا تحت الشعور کے زیر اثر لازماً قرآن سے ہم آہنگ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے برعکس ایک الٰہیاتی مفکر قرآن کی بنیادی سچائیوں کو پہلے سے قبول کر لیتا ہے اور پھر عقل و استدلال کی وساطت سے یا تو ان کی تفصیلات و تصریحات وضع کرتا ہے، ان کی مختلف توجیہات کرتا ہے یا اعتراضات کا جواب دے کر ان کی مدافعت کرتا ہے ان دونوں مدرسہ ہائے فکر کے علی الرغم تصوف میں ایک فرد اللہ تعالیٰ سے تعلق خاطر کی بنا پر قرآن کی سچائیوں کا بلاواسطہ شعور حاصل کرتا ہے گویا جو باتیں فلسفہ و الٰہیات میں فکر و استدلال کا موضوع ہوتی ہیں وہ ایک صوفی کے ہاں واردات کی حیثیت

تصوف کا مطلب

اختیار کر لیتی ہیں بعض صوفیا نے اس مشاہدہ حق کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب چونکہ یہ عمل ایک نہایت منفرد تجربے کے جوہر کو بیان کرنے پر مشتمل ہے۔ اس لیے لامحالہ انہوں نے تمثیل و استعارہ کا سہارا لیا ہے اور یوں ایک عام شخص کے لئے فہم و ادراک کی مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ فلسفے اور الٰہیات میں اس نوعیت کی مشکلات درپیش نہیں ہوتیں۔

مسلم الٰہیات کی ابتدا

اسلام کا عقل و فلسفہ سے تعلق

مُسلم الٰہیات اور اس کے مخصوص مسائل پر تفصیلاً گفتگو کرنے سے پیشتر اس امر کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا مفید ہو گا کہ بنیادی طور پر اسلام سادہ اور واضح اصولوں پر مشتمل ہے۔ اس کا غالب اصرار عقائد کی درستی اور اعمال کی پاکیزگی پر ہے۔ چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں اور جید صحابہ کرام کے عہد میں اسلامی تعلیمات کی باریکیوں اور ان کے پس پردہ پائی جانے والی حکمتوں کی جانب اشارے تو ضرور ملتے ہیں لیکن ان کا مقصود محض تربیت نفس تھا۔ عربوں کا مزاج بھی یوں حقیقت پسندانہ تھا۔ وہ تعلیماتِ اسلامی پر عمل پیرا ہونے میں بڑے پُرجوش تھے مگر حکمتِ تعلیمات کے بارے میں بہت زیادہ سوالات اٹھانے کے عادی نہ تھے ان کے ہاں جزوی اختلافاتِ رائے کی جھلکیاں تو موجود تھیں لیکن عقائد کے مفہوم و مطالب میں ان کا نقطۂ نظر تقریباً یکساں تھا۔ اسلام کی تبلیغ و اشاعت اور اپنے فکر و عمل کی اصلاح میں وہ کچھ اس انداز سے منہمک تھے کہ انہیں مجرد فلسفیانہ مباحث کی طرف توجہ مبذول کرنے کی مہلت ہی نہ ملتی تھی۔

فلسفہ سے تعلق کی ابتداء

یہ صورتِ حال زیادہ عرصے تک برقرار نہ رہ سکی۔ مختلف عمرانی، نفسیاتی اور جغرافیائی عوامل کے زیرِ اثر مسلمانوں میں فلسفیانہ رجحانات فروغ پانے لگے۔ سب سے زیادہ قوی وجہ یہ تھی کہ مختلف اقوام و ملل اور ادیان و مذاہب کے لوگ دائرہ اسلام میں داخل ہو رہے تھے۔ جو اپنے ساتھ موروثی نظام ہائے فکر لے کر آتے تھے۔ وہ عقائدِ اسلامی کی تعبیر اپنے اپنے مخصوص نقطہ ہائے نظر کے تحت کرنے لگے اور مختلف

پیش آمدہ مسائل کے بارے میں اظہار خیال کرتے وقت اپنی ذہنی افتاد اور میلانِ طبع کے زیر اثر نئی نئی توجیہیں کرنے لگے۔ یوں جداگانہ مکاتیب فکر کا آغاز ہوا۔ حدود سلطنت کے پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ نئے مسائل کا ابھرنا اور ان کا مختلف طریقوں سے سامنا کرنا بھی لازمی اور قدرتی امر تھا۔ سیاسی وجوہات کی بنا پر بھی فرقہ بندی ہوئی جو بتدریج دینیاتی اختلافات کی شکل میں تبدیل ہو گئی۔ علامہ شہرستانی نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف الملل و النحل میں ان چار مابہ النزاع مسئلوں کا ذکر کیا ہے جو ابتدائی طور پر مسلمانوں کے نظریاتی اختلافات کا باعث بنے۔ اس کے خیال کے مطابق یہ مسئلے حسب ذیل تھے [۱]

۱۔ ذات و صفاتِ الٰہی

۲۔ جبر و قدر

۳۔ ایمان اور عمل

۴۔ عقل اور نقل

ان کے علاوہ کچھ اور بھی ذیلی مباحث تھے

مثال کے طور پر واقعہ معراج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مختلف تعبیریں خود آنحضرت کی حیات مطہرہ ہی میں سامنے آنے لگی تھیں۔ بعض لوگ جسمانی معراج کے قائل تھے۔ مگر کچھ لوگوں کے نزدیک یہ ایک روحانی سفر تھا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے منسوب بعض روایات کی رُو سے معراج کا واقعہ روح کی سیر و سیاحت سے عبارت ہے جس میں مشاہدات کا ایک سلسلہ رونما ہوا۔ اسی طرح رویتِ باری تعالیٰ کے متعلق حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا موقف یہ تھا کہ حضورؐ نے اپنی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھا جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا خیال تھا کہ دیدار الٰہی کا مطلب یہ ہے کہ حضورؐ نے تجلیات ربانی کا مشاہدہ کیا۔ اسی نوع کے اختلافات ہمیں دیگر مذہبی تصورات اور معتقدات سے متعلق دکھائی دیتے ہیں جو فہم کے مختلف اسالیب اور سطحوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔ جن لوگوں کو حضورؐ کی صحبت کا شرف حاصل ہوا اور براہ راست ان کے ارشادات سے مستفیض ہونے

---

[۱] محمد الشہرستانی: کتاب الملل والنحل ص ۴

کے مواقع میسر آئے انہوں نے اپنے اپنے ذوق اور سمجھ کے مطابق اکتساب ہدایت کیا۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے مطابق کہ اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم یعنی میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں۔ ان میں سے جس کسی کی بھی اقتدا کرو گے ہدایت پاؤ گے۔ بعد میں آنے والے لوگوں نے ان سے رہنمائی حاصل کی اور یوں یہ سلسلہ آگے بڑھتا چلا گیا۔ جو اختلافات ابتدا میں بالکل معمولی تھے۔ وقت کے ساتھ ساتھ پھیلتے چلے گئے اور یوں ان گنت مکاتبِ فکر وجود میں آ گئے۔

یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ سب مکتبہ ہائے خیال نے اپنے اپنے نقطۂ نظر کی حمایت میں قرآن و احادیث سے جواز ڈھونڈنے کی روش اختیار کی اور اس طرح تفسیری نکات، احادیث کی صحت و عدمِ صحت اور فقہی مسائل پر بحث مباحثے کو فروغ حاصل ہوا۔

تاریخی اعتبار سے اختلافِ رائے کی خلیج اس وقت وسیع ہوتی دکھائی دیتی ہے جب شہادتِ عثمانؓ کے بعد مسلمانوں میں سیاسی افراتفری پیدا ہو گئی۔ خلافت کا تنازعہ مختلف گروہوں کے ابھرنے کا باعث بنا۔ حضرت علیؓ کے عہدِ خلافت میں خانہ جنگی کی کیفیت زور پکڑ گئی۔ غلط فہمیوں اور منافقین کی مکارانہ چالوں اور سازشوں کی وجہ سے صحابہ کرام میں باقاعدہ جنگیں ہوئیں۔ جنگِ جمل، جنگِ صفین اور جنگِ نہروان میں بعض جید اور سرکردہ صحابہ بھی ایک دوسرے کے مخالف گروہوں کے ساتھ شریک ہوئے حتیٰ کہ اُم المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی حضرت علیؓ کے خلاف صف آرا ہوئیں۔ اس افسوسناک صورتِ حال میں قدرتی طور پر ذہنوں میں یہ سوال پیدا ہوا ہوگا کہ حق پر کون ہے؟ اور کیوں کر ہے؟ غلطی کس کی ہے؟ اور کیسے ہے؟ یہ وہ موڑ ہے جہاں سے سیاسی اختلاف نے ایک فتنے کی سی صورت اختیار کر لی اور مختلف فرقے رونما ہونے لگے۔ اس دور کے نمایاں گروہ شیعہ اور خوارج تھے۔ جن کے بارے میں ہم مجملاً گفتگو کرتے ہیں۔

شیعہ

حضرت علیؓ کے حامیوں کا گروہ ابتداءً شیعانِ علیؓ کہلاتا تھا۔ بعد میں انہیں صرف شیعہ کہا جانے لگا۔ ان کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت کا حق حضرت علی کو پہنچتا تھا کیونکہ وہ اپنے ذاتی اوصاف اور فضائل کے اعتبار سے اس لائق تھے کہ اس منصب جلیلہ پر فائز ہوتے۔ علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت داری کی وجہ سے بھی وہ صحیح حقدار تھے لیکن انہیں موقع نہ دیا گیا۔ پہلے تینوں خلفاء نے شیعہ کے نقطۂ نظر کے مطابق حضرت علیؓ کے حق کو غصب کیا۔ یہ وہ اساسی نظریہ تھا جو شیعانِ علیؓ کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کا موجب ہوا۔ انہوں نے رفتہ رفتہ ایک منظم مکتبِ فکر اور مسلک کی صورت اختیار کر لی۔ بالخصوص سانحہ کربلا کے بعد ان کے رویے میں شدت پیدا ہو گئی۔ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ ان میں مختلف عقائد کا اضافہ ہوتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ انہوں نے جداگانہ فقہ کی تدوین کر لی۔ خود ان کے اپنے اندر مختلف فرقے ابھرے۔ ہر فرقے کے الگ الگ نظریات تھے۔ وہ ایک دوسرے کے موقف کو غلط تصور کرتے اور اپنے مسلک کو صحیح گردانتے۔ عجمی تصورات کی آمیزش سے ان کے عقائد میں کئی نئی جہتوں کا اضافہ ہوا۔ ان کے خیالات کا مکمل طور پر احاطہ کرنا مشکل ہے۔ بہرحال ان کے چیدہ چیدہ عقائد حسب ذیل ہیں

۱۔ امام منصوص من اللہ ہوتا ہے۔ اس کا انتخاب عوام پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔

۲۔ امام معصوم عن الخطا ہوتا ہے۔

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرتِ علیؓ امام برحق ہیں

۴۔ نئے امام کی نامزدگی پہلا امام خود کرتا ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو نامزد فرما دیا تھا۔

۵۔ امامت صرف اولادِ علیؓ کا حق ہے۔

شیعانِ علیؓ کے مختلف مکاتبِ فکر رونما ہوئے۔ سب سے زیادہ جس مکتب نے

مقبولیت اور شہرت پائی اسے اثنا عشریہ کہا جاتا ہے اس مکتب کے نقطۂ نظر کے مطابق بارہ امام برحق ہیں۔ انہیں ماننا ایمان کا جزو لازم ہے اور اگر ان میں سے کسی کی بھی امامت کو برحق تسلیم نہ کیا جائے تو انسان دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔ ان بارہ اماموں کے اسمائے گرامی حسب ذیل ہیں۔

۱۔ حضرت علیؓ (المتوفی ۶۶۱ء)
۲۔ حضرت امام حسنؓ (المتوفی ۶۷۰ء)
۳۔ حضرت امام حسینؓ (المتوفی ۶۸۰ء)
۴۔ حضرت امام زین العابدین (المتوفی ۷۱۲ء)
۵۔ حضرت امام محمد باقر (المتوفی ۷۳۱ء)
۶۔ حضرت امام جعفر صادق (المتوفی ۷۶۵ء)
۷۔ حضرت امام موسیٰ کاظم (المتوفی ۷۹۹ء)
۸۔ حضرت امام علی رضا (المتوفی ۸۱۸ء)
۹۔ حضرت امام محمد تقی (المتوفی ۸۳۵ء)
۱۰۔ حضرت امام علی نقی (المتوفی ۸۶۸ء)
۱۱۔ حضرت امام حسن عسکری (المتوفی ۸۷۴ء)
۱۲۔ حضرت امام مہدی (۹۸۴ء میں روپوش ہوئے۔)

اسی طرح شیعانِ علیؓ کے اور بھی مکاتبِ فکر ہیں جو اپنے مخصوص عقائد و نظریات کے باعث جداگانہ تشخص برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ اسماعیلی فرقے نے بھی بہت زیادہ شہرت پائی۔ اس فرقے کے آغاز کے متعلق کہا جاتا ہے کہ چھٹے امام حضرت امام جعفر صادقؒ نے اپنے بڑے بیٹے اسماعیل کو جانشین اور ساتواں امام مقرر کیا لیکن ایک دن دیکھا کہ وہ شراب پی رہے ہیں۔ چنانچہ انہیں معزول کر کے چھوٹے بیٹے حضرت امام موسیٰ کاظمؒ کو امام نامزد کر دیا۔ اس پر ماننے والوں میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ استدلال یہ کیا گیا کہ امام منصوص من اللہ ہوتا ہے لہٰذا اسماعیل کی معزولی کا اختیار

کسی کو نہ تھا۔ امام معصوم عن الخطار ہوتا ہے اس لئے حضرت امام اسمٰعیل شراب نہیں پی سکتے اور اگر وہ شراب پی رہے تھے تو اس میں ضرور کوئی مصلحت تھی۔ وہی امام برحق ہیں۔ اس سے ایک الگ فرقہ معرض وجود میں آگیا۔ جس نے رفتہ رفتہ سیاسی قوت حاصل کر لی اور آگے چل کر ایک مضبوط فاطمی سلطنت قائم کی بعد میں خود اس فرقے میں بھی اختلافات پیدا ہوئے۔ ایک شاخ خوجہ کہلاتی ہے اور دوسری بوہرہ ان دونوں شاخوں کے مراکز دنیا بھر میں قائم ہیں مخصوص عقائد کی بنا پر اپنا الگ تشخص اور نظام رکھتے ہیں۔

خوارج

خوارج کا گروہ جنگ صفین کے دوران میں اس وقت پیدا ہوا۔ جب حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے مابین حکم مقرر کرنے کا معاہدہ طے پایا۔ اس وقت تک یہ لوگ حضرت علیؓ کے حامیوں میں سے تھے مگر تحکیم پر اچانک بگڑ گئے۔ وہ اس معاہدے پر مطمئن نہ تھے۔ انہوں نے اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰہِ[1] کا نعرہ بلند کیا۔ یعنی فیصلہ کرنے کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو ہے۔ ان کے نزدیک انسانوں کو حکم تسلیم کرنا ناجائز ہے۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کے لشکر سے کٹ کر علیحدہ ہو گئے۔ بلکہ ان کی کھلم کھلا مخالفت پر اتر آئے۔ وہ اپنے آپ کو سچا اور پکا مسلمان کہتے تھے اور دوسروں کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیتے تھے۔ ان میں اس عقیدے کا فروغ ہوا کہ غیر عادل حکومت کے خلاف خروج کرنا جزوِ ایمان ہے۔ وہ ایک طویل عرصے تک کشت و خون میں مصروف رہے۔ انہوں نے اپنا مطمح نظر یہی بنا لیا کہ وہ زمین پر حکومت الٰہیہ قائم کر کے دم لیں گے۔ ان کے نمایاں عقائد یہ تھے

۱۔ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ دونوں نے تحکیم پر راضی ہو کر اپنے آپ کو

---

[1]: قرآن ۶ : ۵۷

گناہگاروں کے زمرے میں شامل کر لیا۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ وغیرہ شریکِ جنگ ہو کر عصیان میں مبتلا ہو گئے۔

۲۔ گناہ کفر کا ہم معنی ہے۔ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے۔ اگر وہ توبہ نہ کرے تو اس کے خلاف جہاد کرنا فرض ہے۔

۳۔ خلافت عوام الناس ہی کے انتخاب سے قائم ہو سکتی ہے۔ کوئی خلیفہ یا امام منصوص من اللہ نہیں ہوتا۔

۴۔ خلیفہ بننے کے لئے قبیلۂ قریش سے متعلق ہونا ضروری نہیں۔ کوئی بھی صالح شخص خلافت کا اہل ہو سکتا ہے۔

۵۔ جب تک خلیفہ عدل پر قائم رہے اس کی اطاعت لازم ہے مگر جب وہ عدل سے ہٹ جائے تو اسے قتل کر دینا واجب ہو جاتا ہے۔

۶۔ قوانین کا منبع صرف قرآن ہے۔ اسی سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیئے۔

اپنے متشددانہ خیالات کی وجہ سے خوارج نے عام مسلمانوں سے یکسر قطع تعلق کر لیا۔ باہمی لین دین، میل ملاپ، شادی بیاہ اور دیگر معاشرتی روابط کے بندھنوں سے آزادی حاصل کر لی بلکہ ان کے خلاف ہو کر لڑنے لگے۔ ان کے نزدیک عام مسلمانوں سے جنگ کرنا، ان کے مال و اسباب کو لوٹ لینا بلکہ انہیں قتل کر دینا کارِ خیر کا درجہ رکھتا تھا۔ وہ اپنے عقائد میں اس قدر سخت تھے کہ اپنے گروہ کے ان لوگوں کو بھی کافر سمجھتے تھے جو عام مسلمانوں کے خلاف جہاد کرنے میں تامل کرتے۔ وہ غیر مسلموں کو عام مسلمانوں سے بہتر تصور کرتے تھے۔ بعض تو یہاں تک غلو کرتے کہ جو شخص گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے وہ دوبارہ ایمان میں داخل ہو ہی نہیں سکتا۔ وہ اس لائق ہے کہ اسے بیوی بچوں سمیت قتل کر دیا جائے۔

شیعہ اور خوارج کی باہمی آویزش کے نتیجے کے طور پر لوگوں میں مناظروں اور مباحثوں کا زور بڑھا۔ اور مختلف عقیدوں پر شدید اختلافِ رائے کا اظہار ہونے لگا۔ جنگ و جدال کے ساتھ ساتھ قیل و قال کا تصادم، ایک دوسرے کو نیچا دکھانے

کے لئے قرآن واحادیث سے استدلال اور اپنے اپنے موقف کی برتری کے ثبوت میں عقلی دلائل فراہم کرنے کی روش اس عہد کے نمایاں اوصاف شمار ہونے لگے۔ جس مسئلے نے اس وقت خصوصی توجہ حاصل کی اور جس پر باقاعدہ مناظروں کا اہتمام ہوتا تھا تقدیر کا مسئلہ تھا۔ یوں تو یہ مسئلہ ہمیشہ ہی سے وجہ نزاع بنا رہا ہے اور ہر دور میں لوگ اپنی اپنی بساط کے مطابق اظہار خیال کرتے رہے ہیں۔ لیکن مسلم علم کلام کے ایک موضوع کی حیثیت سے اس کی ترویج اس وقت ہوئی جب بنو امیہ نے واقعاتِ کربلا کو منشائے ایزدی قرار دے کر اپنی بریت ثابت کرنا چاہی تھی۔ ان کے حامی علماء نے اس نقطۂ نظر کے حق میں قرآن و احادیث سے استدلال کیا۔ اور یوں دو گروہ واضح انداز میں ایک دوسرے کے مقابل ہو گئے۔ ایک جانب جبریہ تھے جو بنو امیہ کے طرف دار تھے اور دوسری جانب قدریہ تھے جو آزادی ارادہ اور انسان کی خود مختارانہ حیثیت کے قائل تھے۔

جبریہ اور قدریہ

جبریہ کا عقیدہ یہ تھا کہ کائنات کی باقی تمام اشیاء کی مانند انسان بھی تقدیر الٰہی کا پابند ہے۔ اُسے اپنے فکر اور عمل پر قدرت حاصل نہیں ہے۔ جو کچھ بھی ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی رضا سے ہوتا ہے۔ اس کے برعکس قدریہ کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ انسان اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے کیونکہ اسے متبادل راستوں میں سے کسی ایک راستے کے انتخاب کا موقع میسر ہوتا ہے۔ وہ چاہے تو کسی ایک راستے کو ترک کر کے دوسرے راستے کا چناؤ کر سکتا ہے۔ یہ آزادی انسان کو ذمہ دار بنا دیتی ہے۔ وہ نتائج و عواقب کو تقدیر کا کھیل قرار نہیں دے سکتا۔

جبریہ اور قدریہ کے درمیان خوب بحثیں ہوتی تھیں۔ ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ کچھ لوگ حضرت حسن بصری علیہ الرحمتہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہنے لگے کہ بنو امیہ کہتے ہیں کہ حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کی شہادت اُن کا مقدر تھی انہیں شہید کرنے والے اس لحاظ سے بے قصور ہیں۔ اس پر حسن بصریؒ نے جوش میں آ کر

فرمایا۔ "وہ خدا کے دشمن جھوٹ بولتے ہیں۔" اس عہد میں تقدیر کے مسئلے کی اہمیت اس لئے زیادہ ہو گئی تھی کہ اسے یوں ایک نہایت نازک سیاسی واقعے کے ساتھ منسوب کر دیا گیا تھا۔

جبریہ کا سب سے بڑا حامی جہم بن صفوان تھا جس نے دلائل کی مدد سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انسان اپنے اعمال میں قطعاً آزاد نہیں، نہ ارادے میں اور نہ ہی ارادے کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں۔ انسان ہر اعتبار سے بے بس اور مجبور محض ہے۔ اس کی حیثیت ایک کل پرزے کی سی ہے۔ وہ وہی کرتا ہے جو روزِ ازل سے لوحِ محفوظ میں لکھ دیا گیا ہے۔ اس کی اپنی رضا، ارادہ یا نیت ہرگز شریکِ عمل نہیں جو کچھ ہوتا ہے خدا کی طرف سے ہوتا ہے جیسا کہ ارشادِ ربانی ہے۔

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (۷۶ : ۳۰)

"تم کچھ بھی نہیں چاہتے مگر وہی جو اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے۔"

عزت، ذلت، بھلائی، برائی اور نیکی بدی سب اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے ہے۔ انسان کی خواہش، کوشش اور ارادہ رضائے خداوندی کے سامنے بے وقعت ہیں۔

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۳ : ۲۶)

"کہہ دیجیے کہ اے اللہ! اے سلطنت کے مالک! تو جسے چاہے بادشاہی بخش دے اور جس سے چاہے بادشاہی چھین لے، جسے چاہے عزت عطا کرے اور جسے چاہے ذلیل و رسوا کر دے۔ ہر طرح کی بھلائی تیرے ہی قبضہ قدرت میں ہے اور بلاشبہ تو ہر چیز پر پوری طرح قادر ہے۔"

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا

(۶ : ۱۲۵)

"جس شخص کو اللہ تعالیٰ ہدایت بخشنا چاہے اس کا سینہ اسلام کے لئے
کھول دیتا ہے اور جسے گمراہ رکھنا چاہے اس کا سینہ تنگ اور گھٹا ہوا کردیتا ہے"

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا

(۱۰-۹۹)

"اگر تمہارا پروردگار چاہتا تو روئے زمین کے تمام لوگ ایمان لے آتے۔"
جبریہ کا عقیدہ تھا کہ انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار نہیں سمجھا جاسکتا۔ کائنات کی
ہر شے کی طرح وہ بھی مشیت الٰہی میں جکڑا ہوا ہے۔
اس کے مقابلے میں قدریہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ جس حد تک انسان کو آزادی اور اختیار
حاصل ہے اس حد تک اسی پر اعمال کی ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے۔ قدریہ کا سب سے
بڑا ترجمان معبد الجہنی تھا۔ جس نے بنو امیہ کے پھیلائے ہوئے عقیدہ جبریت کے
خلاف بڑی بہادری اور جرأت کے ساتھ علم بغاوت بلند کیا۔ اس نے برملا اس نقطہ
نظر کی تبلیغ و اشاعت کی کہ انسان اپنی سوچ، اپنے ارادے، انتخاب اور عمل میں آزاد
ہے۔ اس لئے وہ اپنے کئے کا ذمہ دار ہے۔ جو شخص اپنے گناہوں کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ
پر ڈالتا ہے وہ بہت بڑا ظالم اور فاسق ہے۔ معبد الجہنی کو اپنے ان نظریات کی وجہ سے
خاصی سزا بھگتنا پڑی۔ حجاج بن یوسف نے اسے بالآخر موت کے گھاٹ اتار دیا۔ بہر حال
اس کی تعلیم نے ایسے بیج بو دیئے جو آگے چل کر امویوں کے لئے تباہ کن ثابت ہوئے۔
اس کے بعد غیلان دمشقی نے اسی طرز کے خیالات کو آگے بڑھایا۔ اس نے نہایت
دلیری کے ساتھ اعلان کیا کہ ہر مسلمان پر معروف کو نافذ کرنے اور منکر کا استیصال کرنے کا
فرض عائد ہوتا ہے۔ امویوں نے اسے بھی اپنی سلطنت کے لئے ایک خطرہ سمجھ کر راستے
سے ہٹا دیا۔ ہشام کے فرمان کے تحت اسے موت کی سزا دی گئی اور اس کے پیروکاروں کو
چن چن کر نشانہ ستم بنایا گیا۔ لیکن جیسے جیسے اس مکتب فکر پر پابندیاں عائد ہوتی
گئیں اس کی طاقت میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ کئی لوگ جبریت کے عقیدے کے ہمنوا نہ رہے
اور اپنے موقف کی حمایت میں انہوں نے بھی قرآن سے استدلال کیا۔ اور حسب ذیل

آیاتِ قرآنی کو بطورِ خاص پیش کیا:۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ

"اللہ کسی بھی قوم کی حالت کو اس وقت تک تبدیل نہیں کرتا جب تک کہ وہ قوم خود اپنی حالت کو نہ بدلے۔"

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ

(۱۸ : ۲۹)

"اور کہہ دیجئے کہ قرآن تمہارے پروردگار کی طرف سے برحق ہے۔ تم میں سے جو کوئی چاہے ایمان لے آئے اور جو کوئی پسند کرے کفر کا راستہ اختیار کرلے۔"

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

(۷۶ : ۳)

"ہم نے اسے راستہ دکھا دیا ہے۔ اب وہ چاہے تو شکر گزار ہو جائے اور اگر چاہے تو ناشکرا ہو جائے۔"

وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ

(۴۲ : ۳۰)

"جو بھی مصیبت آتی ہے تمہارے اپنے ہی اعمال کی وجہ آتی ہے۔"

جبریہ اور قدریہ کی یہ بحثیں مسلمانوں میں غور و فکر اور استدلال کی روش کا باعث ہوئیں نقلی دلائل کے علاوہ عقلی دلائل کا رواج بھی عام ہوا۔ تعبیر و توجیہہ کے اختلاف کی نئی نئی صورتیں رونما ہونے لگیں۔

مرجئیہ اور وعیدیہ

اُسی عہد میں ایک اور اہم مسئلہ یہ زیرِ بحث آیا کہ ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اس کے بارے میں بھی غور و فکر کیا جانے لگا کیونکہ یہ بھی اس وقت کا ایک عملی مسئلہ تھا۔

عام لوگوں کے دلوں سے دین کی محبت اور ایمان کی حرارت زوال پذیر ہو رہی تھی۔ جوش میں کمی آ چکی تھی۔ اہل نظر کو اس صورت حال سے تشویش ہوئی۔ وہ حیران تھے کہ لوگ اپنے آپ کو مسلمان بھی کہتے ہیں، عقائد اسلام پر ایمان رکھنے کا دعویٰ بھی کرتے ہیں۔ لیکن عملی طور پر بہت پیچھے ہیں۔ اپنی بداعمالیوں کے باوجود مطمئن ہیں کہ وہ حشر کے دن بخش دیئے جائیں گے۔ ان کے گناہ معاف ہو جائیں گے اس لئے کہ وہ توحید اور رسالت پر ایمان رکھتے ہیں اور حیات بعد الموت پر ان کا اعتقاد نہایت پختہ ہے۔ اس پس منظر کی وجہ سے یہ سوال ابھر کر سامنے آیا کہ کیا عمل کے بغیر ایمان کا درجہ برقرار رہتا ہے۔ اس سوال پر غور کرتے کرتے ایمان کی حقیقت اور ماہیت کی بحث نے ایک اخلاقی رنگ اختیار کر لیا۔ کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ ایمان کا تعلق توحید و رسالت کے اقرار سے ہے اگر ان بنیادی عقیدوں کو تسلیم کر لیا جائے تو عملی لغزشوں، کوتاہیوں اور گناہوں کے باوصف انسان مومن رہتا ہے۔ کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ظاہری اعمال کی بنا پر کسی کے جنتی یا جہنمی ہونے کا فیصلہ کرے۔ اس نقطہ نظر کے حامیوں کو مرجیئہ کا نام دیا گیا۔ یہ لوگ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ میں سے کسی کو بھی برا نہیں کہتے تھے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ اس معاملے کو کہ ان دونوں میں سے حق پر کون تھا اور غلطی پر کون یوم حساب تک ملتوی سمجھنا چاہیئے جب خود اللہ تعالیٰ فیصلہ کرے گا۔ مرجیئہ کا لفظ ارجاء سے مشتق ہے۔ جس کا مطلب ہے تاخیر کرنا، اٹھا رکھنا یا موقوف کرنا۔ قرآن میں یہ لفظ اسی مفہوم کے ساتھ استعمال ہوا ہے:۔

وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ اِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَاِمَّا يَتُوْبُ عَلَيْهِمْ ؕ

(۹ : ۱۰۶)

"اور کچھ لوگ اور ہیں جن کا کام خدا کے حکم پر موقوف ہے چاہے تو انہیں عذاب دے اور چاہے تو انہیں معاف کرے۔"

ایمان کی نوعیت کے بارے میں مرجیئہ کا عقیدہ خوارج کے عمومی عقائد کے خلاف تھا۔ مرجیئہ کے نزدیک ایمان بنیادی طور پر اللہ اور اس کے رسولؐ پر

اعتقاد رکھنے پر مبنی ہے۔ اعمال ایمان کا جزنہیں ہوتے۔ اگر ایک مومن گناہ کبیرہ کا ارتکاب بھی کرلے تو اس کا ایمان بہرحال سلامت رہے گا۔ کیونکہ شرک کے سوا تمام گناہ قابل معافی ہیں۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ
(۴ : ۴)

"اللہ اس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ کسی کو اس کا شریک ٹھہرایا جائے اور اس کے سوا جس گناہ کو چاہے معاف کر دے۔"

جہم بن صفوان نے یہاں تک کہا کہ ایک شخص اپنے دل میں ایمان رکھتا ہے اور بظاہر بتوں کی پوجا کرتا ہے۔ زبان سے یہودی یا نصرانی ہونے کا اقرار کرتا ہے تو وہ پھر بھی مومن ہی رہے گا۔ اور اس کا مقام جنت میں ہوگا۔ یہ نقطہ نظر دراصل خوارج کے متشددانہ عقائد کے خلاف ایک ردعمل کے طور پر ابھرا لیکن دوسری انتہا تک جا پہنچا۔ چنانچہ کچھ لوگ اس مکتب فکر کے بھی سخت خلاف ہو گئے۔ انہوں نے یہ خیال پیش کیا کہ ایمان کا تعلق محض اقرار باللسان ہی سے نہیں بلکہ تصدیق بالقلب اور اعمال حسنہ کے ساتھ بھی ہے۔ جب تک ہمارا ایمان روزمرہ کے معمولات پر اثر انداز نہیں ہوتا اسے مکمل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرتکب اس لائق نہیں کہ اسے مومن کہا جائے۔ شریعت کی رُو سے وہ کافر ہے اور ضرور جہنم کے عذاب میں مبتلا ہوگا۔ اس خیال کے حامیوں کو وعیدیہ کا نام دیا گیا۔ کیونکہ یہ لوگ قرآن پاک میں بیان کردہ مختلف وعیدوں پر زیادہ زور دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اعمال صالحہ کی بدولت ہی یہ امید کی جا سکتی ہے کہ جنت الفردوس کی نعمتیں میسر آئیں گی۔ اگر اعمال بُرے ہوں تو ان کی ضرور سزا ملے گی۔ ایمان کی سلامتی اسی میں ہے کہ گناہوں سے مکمل طور پر اجتناب کیا جائے۔ وعیدیہ کا عقیدہ تھا کہ مُرجئیہ کے خیالات کی تائید کرنے سے اخلاقی بے راہروی پیدا ہوگی۔ ہمیں ہر وقت اللہ تعالیٰ کے عذاب سے ڈرتے رہنا چاہیئے اور اپنے آپ کو نیکیوں کی جانب مائل رکھنا چاہیئے۔

یہ بحث اس دور میں کس قدر اہمیت حاصل کر چکی تھی اس کا اندازہ اس معروف واقعے سے ہوتا ہے جو ایک روز حسن بصری علیہ الرحمۃ کی محفل میں رونما ہوا۔ روایت ہے کہ موصوف اپنے شاگردوں اور ارادتمندوں کے حلقے میں تشریف فرما تھے۔ کسی نے استفسار کیا کہ کیا گناہ کبیرہ کے مرتکب کو مومن کہنا درست ہے۔

سائل کو معلوم تھا کہ وہ مرجیئہ کے حامی ہیں۔ لہٰذا اثبات ہی میں جواب دیں گے۔ بات آگے بڑھے گی۔ حسن بصری ابھی اس سوال کے مالہٗ وما علیہ کے بارے میں کچھ سوچ ہی رہے تھے کہ ان کے ایک شاگرد واصل بن عطا نے جواب دیا:

ایسا شخص نہ کافر ہو گا نہ مومن بلکہ دونوں کے درمیان کی منزل میں ہو گا جسے "منزلۃ بین المنزلتین" کہا جا سکتا ہے۔

واصل بن عطا کا یہ جواب مرجیئہ اور وعیدیہ کے انتہاپسندانہ نظریات کے مابین مصالحت اور اعتدال کی روش اختیار کرنے کا ایک انداز تھا۔ ورنہ مخالفت اس قدر آگے بڑھ چکی تھی کہ ہر وقت فتنہ وفساد کا خدشہ موجود رہتا تھا۔ واصل بن عطا جو مشہور و معروف مکتبِ فکر معتزلہ کا بانی اور دینی معاملات میں عقل و تدبر کے استعمال کا حامی تھا اس لحاظ سے مسلم الٰہیات میں خاصی مقبولیت اور شہرت کا حامل ہوا۔ اس نے اپنے عہد کے مسائل کا تجزیہ کرنے کے بعد عقلیت پرستی کو فروغ دیا۔ اور ہر اصول اور عقیدے کا معیار یہ قائم کیا کہ کوئی بات کہاں تک فہم عام کے قریب تر ہے۔ اس کی تحریک حریت فکر سے ایک نئی روایت کی ابتدا ہوئی جس پر آئندہ صفحات میں تفصیلی بحث کی جائے گی۔

معتزلہ

ایک معروف روایت کے مطابق معتزلہ کا آغاز اس وقت ہوا جب واصل بن عطا نے مروجہ نظریات سے ہٹ کر ایک نیا اور انوکھا جواب دیا جیسا کہ گزشتہ باب کے آخر میں ذکر کیا گیا ہے۔ واصل بن عطا نے یہ کہہ کر کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان اور کفر کی درمیانی منزل میں ہوتا ہے حسن بصریؒ کی محفل سے کنارہ کشی کر لی اور مسجد کے دوسرے گوشے میں جا کر الگ حلقۂ درس قائم کر لیا۔ اس پر حسن بصریؒ نے فرمایا: اِعْتَزَلَ عَنَّا یعنی واصل بن عطا نے ہم سے علیحدگی اختیار کر لی۔ اکثر مورخین کی رائے یہ ہے کہ معتزلہ کا نام اسی قول سے ماخوذ ہے۔ واصل بن عطا کے اس اعلانِ اعتزال نے دیگر عقیدوں کے بارے میں بھی الگ نقطہ ہائے نظر کی اساس فراہم کر دی۔

اس ضمن میں ایک اور روایت بھی بیان کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد جب قتادہ نے ان کی مسند سنبھالی تو عمرو بن عبید اور اس کے ساتھیوں نے قتادہ کے حلقے سے کنارہ کشی کر لی۔ اسی کنارہ کشی کی وجہ سے انہیں معتزلہ کا نام دیا گیا[1]

یہاں اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ اس مکتب کو معتزلہ کا نام مخالفین نے دیا تھا

---

[1]: معتزلہ کی دیگر وجوہاتِ تسمیہ کے بارے میں دیکھئے۔
عقلیات ابن تیمیہ از مولینا محمد حنیف ندوی ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ص ۹۰ تا ۹۴۔

جبکہ وہ لوگ اپنے آپ کو اہل التوحید و العدل کہا کرتے تھے
ابتدائی طور پر معتزلہ کا مقصد خوارج اور مرجیئہ کے انتہا پسندانہ نظریات کے مابین اعتدال کی راہ پیدا کرنا تھا۔ ایک طرف خوارج کے متشددانہ موقف کی تردید مقصود تھی اور دوسری طرف مرجیئہ کی سہولت پسندی اور نرم روی کو باطل قرار دینا پیش نظر تھا۔ معتزلہ نے اس عقیدے کا پرچار کیا کہ ایمان کی الگ حیثیت ضرور ہے لیکن اعمال بہر حال لازمی ہیں۔ اسی بنا پر انہوں نے قرآن کی ان آیات پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا جن میں انسان کی قوت اختیار اور احساسِ ذمہ داری کو اجاگر کیا گیا ہے۔ جب معتزلہ نے اپنے عقائد کی تبلیغ میں شدت کا رویہ اپنایا تو انہیں مخالفانہ نظریات کی تردید کے لئے عقلی دلائل کی تلاش ہوئی۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر انہوں نے فلسفے اور منطق کی کتابوں کا انہماک کے ساتھ مطالعہ کیا اور مذہبی معاملات میں عقلی طرزِ استدلال کی روش کو فروغ دیا۔ ان کی تعلیمات کا یہی پہلو ہے جس سے ہم آج زیادہ آشنا ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کے عقائد و نظریات کو عموماً عقلیت پسند تحریک کا نام دیا جاتا ہے۔ انہوں نے روایت سے زیادہ درایت کو، نقل سے زیادہ عقل کو اور تقلید سے زیادہ اجتہاد کو اہمیت دی اور یوں ایک مستقل مسلکِ فکر کی شکل اختیار کر لی۔ واصل بن عطا کے علاوہ عمرو بن عبید، ابوالہذیل محمد العلاف، ابراہیم بن سیار النظام، بشر بن معتمر، معمر بن عباد، ثمامہ بن اشرس، عمرو بن بکر الجاحظ، ابو علی الجبائی اور ابو ہاشم اس مکتب کے نمایاں مفکرین تھے۔

تمام معتزلہ کے ہاں جو بات قدرِ مشترک کا درجہ رکھتی ہے یہ ہے کہ ان کے خیال کے مطابق مذہبی عقائد کی عقلی توجیہہ اور تاویل نہایت ضروری ہے۔ بعض آیات قرآنی ایسی ہیں کہ اگر انہیں لفظی مفہوم ہی کے ساتھ لے لیا جائے تو اس سے عقلی تقاضوں کی خلاف ورزی ہو گی۔ توہم پرستی کو فروغ حاصل ہو گا۔ بلکہ مذہب اور اس کی سچائیوں کی ماورائی اور منفرد حیثیت ختم ہو جائے گی۔ انہوں نے عقل و منطق کی روشنی میں تفسیر کرنے کی طرح ڈالی اور ان تصوراتِ قرآنی کو جو ان کے نقطہ نظر کے مطابق منطقی تصویب کے متحمل نہیں ہو سکتے تھے نئے معانی دے کر عقل سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ مثال کے طور

پر انہوں نے ملائکہ، جنت، دوزخ، پلصراط، میثاق، میزان، کوثر، معراج، کرامات، عذاب قبر اور اس طرح کے دیگر الفاظ کو اس انداز میں سمجھنے سے انکار کیا جس میں عام لوگ سمجھتے تھے۔

ان کا عقیدہ تھا کہ قرآن فہمی میں عقل کا استعمال نہایت ضروری ہے قرآن نے تمثیلی اسلوب عام لوگوں کی تفہیم کی خاطر اختیار کیا ہے۔ ہمیں اس کے اصل منشا کو ذہن نشین کرنے کی سعی کرنی چاہیئے۔ مثال کے طور پر قرآن میں خدا کے ہاتھ، خدا کے چہرے، خدا کی آنکھوں وغیرہ کا ذکر ہے۔ جیسے:

فَاَوْحَيْنَا اِلَيْهِ اَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا وَ وَحْيِنَا (۲۳ : ۲۷)

"پھر ہم نے اس کی جانب وحی بھیجی کہ ہماری آنکھوں کے سامنے اور ہمارے حکم سے کشتی بناؤ۔"

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا (۳۸ : ۷۵)

"اور تم اپنے پروردگار کے حکم کے انتظار میں صبر کرو تم تو ہماری آنکھوں کے سامنے ہو۔"

قَالَ يَا اِبْلِيْسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (۳۸ : ۷۵)

"خدا نے فرمایا کہ اے ابلیس جس شخص کو میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا اس کے آگے سجدہ ریز ہونے سے تجھے کس چیز نے روکا۔"

يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ (۴۸ : ۱۰)

"خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے۔"

فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (۲ : ۱۱۵)

"جدھر بھی رخ کرو گے ادھر اللہ کا چہرہ ہو گا۔"

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ (۲۸ : ۸۸)

"اس کے چہرے کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔"

اسی طرح عرش، کرسی، لوح محفوظ اور دوسرے الفاظ ہیں۔

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ (۲ : ۲۲۵)

"اس کی کرسی آسمانوں اور زمین پر پھیلی ہوئی ہے۔"

اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِىْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ (۷ : ۵۴)

"بلاشبہ تمہارا رب اللہ ہی ہے۔ جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں پیدا کیا۔ پھر عرش پر جا ٹھہرا۔"

معتزلہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اس قسم کی تمام آیات کی عقلی توجیہہ کر کے قرآن کے مقصود اصلی کو سمجھنے کی کوشش کی جانی چاہیئے۔

قرآن کی صداقتوں کا تعین کرنے کے لئے معتزلہ نے جس طرح عقل کو معیار قرار دیا۔ اسی طرح ان کا یہ بھی خیال تھا کہ اعمال کے اخلاقی خصائص کو دریافت کرنے کی اہلیت خود عقل میں موجود ہے۔ وحی محض ہمیں ان کے بارے میں اطلاع فراہم کرتی ہے۔ جہاں تک اخلاقی خصائص کے ماخذ و منبع کا تعلق ہے۔ اس بارے میں دو واضح طور پر متناقض نظریات پائے جاتے ہیں۔ ایک خالصتاً دینی نقطہ نظر ہے جس کے مطابق تمام اخلاقی فیصلے معروضی نوعیت کے ہیں کیونکہ یہ وحی و الہام کی صورت میں فرد پر منکشف ہوتے ہیں اور خارجی طور پر اس کے علم میں اضافے کا باعث بنتے ہیں۔ اس کے برعکس دوسرا نقطہ نظر یکسر موضوعی حیثیت کا حامل ہے جس کے مطابق نیک و بد اور خوب و زشت کے تصورات کی بنیاد کلی طور پر انسان کی اپنی ذات کا حسی اور تجرباتی پہلو ہے جو مختلف افراد میں یقیناً مختلف ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر کی صحیح ترین نمائندگی یونانی سوفسطائی مفکر پروٹاغورث کا یہ قول کرتا دکھائی دیتا ہے کہ انسان ہر شے کا پیمانہ ہے۔

(واضح رہے کہ یہاں انسان سے مراد بنی نوع انسان نہیں بلکہ فرد واحد ہے) جدید دور کے بعض فلاسفہ کے ہاں یہ نقطہ نظر بہت زیادہ مقبول دکھائی دیتا ہے۔ بالخصوص نتائجیت پسندوں اور منطقی اثباتیت کے علمبرداروں نے اس کی بھرپور حمایت کی ہے۔ اے جے ائیر کا خیال ہے کہ کسی فعل کا اخلاقی طور پر اچھا یا بُرا ہونا اس فعل کی اپنی ذاتی خصوصیات میں سے نہیں ہے بلکہ اس فعل کا ارتکاب کرنیوالے کے مخصوص قسم کے احساسات کا اظہار

ہے۔ برٹرنڈرسل نے احساس کی بجائے خواہش کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس کے نزدیک فرد کے لیئے اخلاقی خیر اس خواہش کا نام ہے جو اس فرد کی جماعت میں من حیث الجماعۃ موجود ہوتی ہے۔ اس بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک ایسی خواہش ہے کہ فرد چاہتا ہے کہ پوری جماعت کی خواہش بن جائے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ "ا" خیر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کاش ہر شخص "ا" کی خواہش کرنے والا ہو جائے۔ یوں اخلاقی احکام کو خبریہ یا بیانیہ جملوں میں نہیں بلکہ محض تمنائی جملوں میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ سٹیونسن نے اس ضمن میں "رویوں" کی اصطلاح استعمال کی ہے جو اس کے نزدیک مختلف مقاصد، ترجیحات، امنگوں اور آرزوؤں پر مبنی ہیں۔ ان تمام مفکرین میں جو بات مشترک ہے وہ یہ ہے کہ اخلاقی احکام اپنے مفہوم کے اعتبار سے سراسر موضوعی اور غیر وقوفی ہیں۔ گویا ایک جانب خالصتاً معروضی نقطۂ نگاہ ہے جس کے مطابق اخلاقی احکام خارجی طور پر صادر ہوتے ہیں اور دوسری جانب موضوعی نقطۂ نظر ہے جس کے مطابق اخلاقی فیصلے فرد کے اپنے داخلی تجربات و احساسات ہیں۔ ان دونوں انتہاؤں کے مابین عقلیت پسند مفکرین کا بالعموم اور معتزلہ کا بالخصوص موقف یہ ہے کہ اعمال کی اچھائی اور برائی خود ان اعمال کی فطرت میں موجود ہوتی ہے جسے عقل کی مدد سے دریافت کیا جاسکتا ہے۔ گویا اخلاقی خصائص بیک وقت معروضی بھی ہوتے ہیں اور موضوعی بھی۔

قرآنی تعلیمات کے پس منظر میں مندرجہ بالا میں سے پہلا نقطۂ نظر اسلام کا روایتی نقطۂ نظر ہے جسے آگے چل کر اشاعرہ نے قبول کیا۔ اس ضمن میں روایت پسندوں نے اپنے موقف کی حمایت اور موضوعیت کی مخالفت میں قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت سے استدلال کیا۔

عَسٰی اَنْ تُحِبُّوْا شَیْئًا وَّھُوَ شَرٌّ لَّکُمْ وَعَسٰی اَنْ تَکْرَھُوْا شَیْئًا وَّھُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ (۲ : ۲۱۶)

عجب نہیں کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے حق میں بھلی ہو اور عجب نہیں کہ ایک چیز تمہیں بھلی لگے اور وہ تمہارے لیئے ضرر رساں ہو۔

معتزلہ نے بھی بزعم خود قرآن کے مجموعی مزاج کی ترجمانی کرتے ہوئے اس بات پر

اصرار کیا کہ اللہ تعالیٰ کے فیصلے بے ضابطہ اور بے ہنگم نہیں ہوتے بلکہ ان اصول وقوانین کے پابند ہوتے ہیں جو کائنات کا کاروبار چلانے کے لئے اس نے اس کی فطرت میں رکھ دیئے ہیں۔ پیاس بجھانے کی صلاحیت پانی میں موجود ہے اور جلانے کی صلاحیت آگ میں موجود ہے وغیرہ اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے مجوزہ قوانین کے تحت ہے جن کی خلاف ورزی وہ نہیں کرتا لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰہِ[1] بالکل اسی طرح اعمال اپنی سرشت میں اچھے یا برُے ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے معتزلہ نے اخلاقیات میں فطرتی نقطہ نظر کی تبلیغ کی۔ اس نقطہ نظر سے یہ بات بھی اخذ کی جاسکتی ہے کہ اچھے اعمال اور جزا کے مابین ایک طرف اور برے اعمال اور سزا کے مابین دوسری طرف لازمی رشتہ پایا جاتا ہے۔ چونکہ اعمال اپنی سرشت کے اعتبار سے اچھے یا برُے ہوتے ہیں اسی لئے سرشت ہی کی بنا پر افراد کو جزا یا سزا کا مستحق ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ اعمال اور ان کے عواقب کے بارے میں عام نقطہ نظر یہ ہے کہ خدا اپنی مشیت سے جس فعل کو چاہتا ہے اچھا قرار دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے بُرا۔ وہ جزا اور سزا کے بارے میں بھی مکمل طور پر خود مختار ہے۔ وہ چاہے تو نیکوکاروں کو دوزخ میں ڈال دے اور اگر چاہے تو بدکرداروں کے گناہوں کو یکسر معاف کر کے انہیں جنت کا حقدار بنا دے۔ اسے کسی قانون یا ضابطے کا پابند قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اللہ تعالیٰ کی بے نیازی کے اس عمومی تصور کے مقابلے میں معتزلہ نے یہ موقف اختیار کیا کہ اللہ بھی ان سنن واسالیب کا پابند ہے جو اس نے خود اپنے لئے متعین کئے ہیں۔ وہ ان سے انحراف نہیں کرسکتا۔ اسی بنا پر معتزلہ نے معجزات کا بھی انکار کیا۔ عہد جدید میں سرسید احمد خاں اور دوسرے فطریت پسند مفکرین نے بھی اسی نوعیت کے خیالات کی ترویج کرنا چاہی۔

عمومی عقائد و نظریات

۱۔ توحید باری تعالیٰ

عقائد اسلامی میں توحید کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اسی پر اسلام کے تمام معتقدات

---

[1] قرآن : ۳۰ : ۳۰

اور اعمال کا انحصار ہے۔ لیکن اس کی تعبیر میں کچھ مسلمانوں نے ٹھوکریں کھائیں۔ دیگر مذاہب کے تصوراتِ خدا کے زیرِ اثر توحید کی ایسی تشریحات کی جاتی رہیں جو اسلام کی روح کے سراسر خلاف تھیں۔ چنانچہ خوارج اور شیعہ کے باہمی مباحثوں اور مرجیئہ اور وعیدیہ کے تنازعات کے نتیجے کے طور پر نظریۂ توحید میں پیچیدگیاں پیدا ہونا شروع ہو گئی تھیں۔ معتزلہ نے اس صورتِ حال کی بنا پر سب سے زیادہ توجہ اسی نظریئے کی درستی پر مرکوز کی۔ اور بزعم خود اسلام کے صحیح تصورِ توحید کو اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ اسلامی عقائد اور تعلیمات کا احیاء چاہتے ہیں۔ دینیاتی بحثوں نے فکر میں جو الجھنیں پیدا کر دی تھیں اور جن کی وجہ سے لوگ اسلام کے اصل تقاضوں سے بہت دور ہو گئے تھے ان کے پیشِ نظر ضرورت تھی کہ اس بنیادی عقیدے کے صحیح مفہوم کی حد بندی کی جائے۔

معتزلہ نے پوری قوت کے ساتھ اس نظریئے کا اظہار کیا کہ خدا ہر اعتبار سے ایک مکمل وحدت ہے جو کائنات کی ہر شے سے ماوراء ہے۔ قرآن پاک کی سورۂ اخلاص میں ایک ایسے ہی خدا کا تصور دیا گیا ہے۔

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝ (۱۱۲ : ۱-۴)

"کہہ دیجئے کہ اللہ یکتا ہے۔ کسی شے کا محتاج نہیں بلکہ ہر شے اس کی محتاج ہے۔ نہ تو اس نے کسی کو جنا ہے اور نہ ہی اسے کسی نے جنا ہے اور اس کا کوئی شریک و ہمسر نہیں۔"

معتزلہ کا خیال تھا کہ توحید کے اس تصور کے تحت شرک کی کسی بھی ہیئت کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خود قرآن کا فیصلہ ہے کہ خدا ہر طرز کے گناہ کو معاف کر دے گا لیکن شرک کو کبھی معاف نہیں کرے گا[1]۔ اگر توحید کے عقیدے میں خلل واقع ہو جائے تو نظامِ اسلامی کی پوری عمارت منہدم ہو جائے گی اور وہ مقصدِ اصلی معدوم ہو جائے گا جو تمام تعلیماتِ اسلام کے پیشِ نظر ہے۔ معتزلہ اپنے آپ کو اہل التوحید کہتے تھے۔

---

[1] : قرآن ۔ ۴ : ۴۸

یعنی ان کا مشن ہی یہ تھا کہ وہ عقیدہ توحید کو صحیح بنیادوں پر استوار کریں۔ اس سلسلے میں انہوں نے خاص طور پر حسب ذیل موضوعات پر اپنے نظریات کا تفصیل کے ساتھ اظہار کیا۔

۱۔ ذات و صفاتِ باری تعالیٰ

معتزلہ کے نزدیک عقیدہ توحید میں خلل کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ لوگ ذات و صفات باری تعالیٰ کے بارے میں گمراہی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ خدا عادل ہے۔ قادر مطلق ہے، علیم ہے، خبیر ہے، رحیم ہے، کریم ہے تو ایک عام آدمی کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ عدل، قدرت، علم، خبر، رحم اور کرم ایسی جداگانہ صفات ہیں جو خدا کی ذات میں موجود ہیں۔ گویا یہ صفات اور ہیں اور خدا کی ذات اور ہے۔ معتزلہ کا خیال تھا کہ یہی وہ مقام ہے جہاں سے شرک کا آغاز ہوتا ہے۔ ضرورت ہے کہ خدا کو ہر شے سے مبرا اور بلند سمجھا جائے۔ یوں نہیں ہے کہ خدا اور اس کی صفات جدا جدا ہیں۔ بلکہ یہ دونوں ایک ہی ہیں۔ اگر ان صفات کو خدا کی ذات سے الگ مان لیا جائے تو انہیں بھی خدا کی طرح ازلی اور ابدی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اور یوں کئی اکائیوں کو مستقل بالذات حیثیت حاصل ہو جائے گی اور یہی شرک ہے۔

صفات کے بارے میں معتزلہ تنزیہ کے قائل تھے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ قرآن اور احادیث میں جو تشبیہہ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں مثلاً یہ کہ قیامت کے دن خدا فرشتوں کے جھرمٹ میں آئے گا۔ آٹھ فرشتے اس کا تخت اٹھائے ہوئے ہوں گے۔ یا یہ کہ کعبہ خدا کا گھر ہے۔ عرش خدا کا مستقر ہے۔ یا بعض مقامات پر خدا کے ہاتھ، خدا کے چہرے وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔ یہ سب کچھ دراصل عام لوگوں کو سمجھانے کے لئے ہے ورنہ خدا اپنی ذات میں تمام مادی حوالوں اور اشاروں سے ماوراء ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ (۴۲ : ۱۱)

"اس جیسی کوئی شئے بھی نہیں"

چونکہ خدا کی ماورائی نوعیت عام لوگوں کے ذہن میں نہیں آسکتی لہٰذا تشبیہات واستعارات سے کام لیا گیا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ خدا نہ متصل ہے نہ منفصل، نہ جوہر ہے نہ عرض نہ عالم میں ہے نہ اس سے باہر تو یہ باتیں عوام الناس کے فہم میں نہیں آسکتیں۔ مذہب اعتزال کے بانی واصل بن عطا نے اسی لیئے ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں تنزیہی نقطۂ نظر اختیار کیا تھا۔ آگے چل کر ابوالہذیل محمد العلاف نے اس عقیدے کی صراحت کرتے ہوئے کہا کہ خدا کی صفات اس کی ذات کا جزو لاینفک ہیں۔ خدا عادل ہے تو اپنے عدل کی وجہ سے، قادر ہے تو اپنی قدرت کی بنا پر۔ یہ صفات ہی ہیں جن کی وجہ سے خدا وہ ہے جو وہ ہے۔ صفات خدا کا عین ہیں نہ یہ کہ وہ صفات اس کی ذات میں موجود ہیں۔ مزید برآں اس کا خیال یہ تھا کہ ان صفات کی حیثیت یا تو سلبی ہے یا اضافی۔ ان کے بارے میں کوئی بات مثبت طور پر نہیں کہی جا سکتی کیونکہ اس سے ذات اور صفات یا موضوع اور محمول کی دوئی لازم آئے گی۔ علاف نے خدا کی صفات کی تعداد کو کم کرنے کی بھی کوشش کی۔ مثال کے طور پر اس کا عقیدہ تھا کہ خدا کا ارادہ اس کے علم ہی کی ایک صورت ہے۔ اس کا جان لینا ہی کہ کوئی کام خیر ہے اس کے ارادۂ خیر کے مترادف ہے۔ اسی طرح ابوہاشم کا خیال تھا کہ قرآن میں بیان کردہ صفات خداوندی اس کے اعمال کی مختلف کیفیات وشئون کا نام ہیں۔ یہ اس کی ذات میں شامل نہیں ہیں۔ اس کی وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ اگر کوئی شخص سائیکل چلا رہا ہو تو یہ عمل اس شخص کی ذات میں کسی صفت کے اضافے کا باعث نہیں ہے۔ یہ محض اس کی فعلیت کی ایک حالت ہے۔ بالکل اسی طرح خدا کے علم، اس کے عدل، اس کے رحم وغیرہ کا مفہوم محض یہ ہے کہ وہ جانتا ہے، عدل کرتا ہے اور رحم کرتا ہے۔

معتزلہ نے ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے اس مسئلے پر منطقی موشگافیوں کو کچھ اس حد تک آگے بڑھا دیا کہ خدا کا عمومی شخصی تصوّر دب کر رہ گیا۔ ان کا نظریہ خدا ایک مجرّد وحدت کی شکل اختیار کر گیا جس کے ساتھ آدمی کا ٹن وتو کا رشتہ استوار نہیں ہو سکتا۔ اگر خدا محض ایک مجرّد اکائی ہے تو ہماری دعائیں، لقائے الٰہی کے لئے صوفیا کے تمام مجاہدے

اور اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے خدا کی انسان کے ساتھ شرکتِ کار جس کی جانب قرآن و احادیث میں واضح اشارات موجود ہیں۔ سب بے معنی ہو کر رہ جائیں گے۔

(ب) رویتِ باری تعالیٰ

عام مسلمانوں کے ہاں یہ عقیدہ پایا جاتا ہے کہ حشر کے دن مؤمنین کو اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہو گا۔ یہ ان کے لئے روحانی مسرت کی معراج ہو گی۔ مسلم صوفیا اور علماء نے رویتِ باری تعالیٰ کو اخلاقی زندگی کا منتہاء مقصود قرار دیا ہے۔ نیکیوں کا سب سے بڑا اجر یہی ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ کا دیدار حاصل ہو جائے۔

معتزلہ نے بھی اس عقیدے کو تسلیم کیا۔ لیکن رویت باری تعالیٰ کا تصوّر ان کے ہاں عام مسلمانوں سے مختلف نوعیت کا تھا۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ انسان اپنی جسمانی آنکھوں سے خدا کو نہیں دیکھ سکتا۔ نہ اس دنیا میں اور نہ ہی آخرت میں۔ کیونکہ خدا زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ معروف معتزلی ابوالہذیل نے کہا کہ ہم خدا کو اپنے ذہن کی آنکھوں سے یا بالفاظِ دیگر قلب کی وساطت سے دیکھیں گے۔ خدا کو ظاہری جسمانی آنکھوں سے دیکھنا ممکن ہوتا تو ہر صورت اور ہر حال میں ممکن ہونا چاہیئے تھا بالخصوص یہ اس وقت اور اس دنیا میں بھی ممکن ہوتا۔ اب چونکہ یہ اس دنیا میں ممکن نہیں لہذا دوسری دنیا میں بھی اسے ممکن قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کسی شئے کو دیکھنے کے لئے چند شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ شئے آنکھوں کے سامنے موجود ہو، نہ زیادہ دور ہو نہ ہی زیادہ قریب ہو، اس کی کوئی شکل، جسامت رنگ وغیرہ ہو۔ ان شرائط کا خدا میں پایا جانا اس کی شانِ تنزیہی کے خلاف ہے۔ اس لئے اسے اس انداز میں نہیں دیکھا جا سکتا جس طرح عام لوگوں کا خیال ہے۔ اپنے موقف کے ثبوت میں معتزلہ نے ان آیاتِ قرآنی سے بھی استدلال کیا۔

فَقَالُوٓا اَرِنَا اللّٰهَ جَهۡرَةً فَاَخَذَتۡهُمُ الصّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡ ۚ

(۴ : ۱۵۳)

"اہل کتاب نے حضرت موسیٰؑ سے کہا کہ اللہ کو ظاہری آنکھوں سے دکھاؤ سو اُن کے گناہ کی وجہ سے انہیں بجلی نے آپکڑا۔"

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارُ (۶: ۱۰۳)

"وہ ایسا ہے کہ نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں اور وہ نگاہوں کا ادراک کر سکتا ہے۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے کہ تم خدا کو اس طرح دیکھو گے جیسے تم چودھویں کے چاند کو دیکھتے ہو۔ معتزلہ نے اس پہ یہ کہا کہ یہ حدیث متواتر نہیں ہے اس لیے اسے بطور حجت پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح بخاری کی ایک روایت یوں ہے کہ کسی نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے استفسار کیا کہ کیا حضور علیہ الصلوٰۃ و السلام نے ایک انسان کی حیثیت میں خدا کو اس عالم محسوسات میں دیکھا ہے۔ اس پہ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ "اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حضورؐ نے خدا کو انسانی قویٰ کے ساتھ دیکھا ہے تو وہ جھوٹ بولے گا۔"

معتزلہ نے ان آیات و احادیث سے یہی نتیجہ اخذ کیا کہ خدا کا دیدار موجودہ ظاہری آنکھوں سے محال ہے۔ اس کی اصل نوعیت کیا ہو گی ہمارے احاطۂ علم میں یہ بات آ ہی نہیں سکتی۔

ج۔ خلقِ قرآن کا مسئلہ

توحید باری تعالیٰ کی بحث نامکمل رہے گی جب تک خلقِ قرآن کے مسئلے کے بارے میں معتزلہ کے نظریات بیان نہ کیے جائیں۔ عام مسلمانوں کے ہاں روایتی طور پر یہ عقیدہ رائج رہا ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اگر قرآن کو مخلوق گردانا جائے تو [1] یہ ان کے نزدیک احترام و تقدسِ قرآن کے تقاضوں کے خلاف ہو گا۔ اور اس سے قرآن کی عظمت و توقیر پر حرف آئے گا۔ [2] دوسرے یہ کہ خود قرآن نے اپنے لئے کلام اللہ کی اصطلاح استعمال کی ہے:۔

ـ عدل
احا ب
ارد انبیا

يُرِيدُونَ اَنْ يُّبَدِّلُوْا كَلَامَ اللّٰهِ (۴۸ : ۱۵)

"یہ چاہتے ہیں کہ کلامِ الٰہی کو تبدیل کر دیں۔"

کلام صفات خداوندی میں سے ایک ہے۔ لہٰذا دوسری صفات کی طرح اسے بھی ازلی اور ابدی تصور کرنا چاہیئے۔(۵) قرآن کو حادث تسلیم کرنے سے یہ لازوال سچائیوں کا مجموعہ نہیں بلکہ وقتی اور محدود واقعات اور تجربات کی ایک داستان ہو کر رہ جائے گا۔ جہاں تک مختلف اقوام کے عروج و زوال کے ان تاریخی قصص کا تعلق ہے جو ہمیں قرآن میں جا بجا ملتے ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب کچھ ازلی طور پر خدا کے علم میں تھا۔

معتزلہ نے اس عمومی تصور کی مخالفت شدت کے ساتھ کی اور اس عقیدے پر اصرار کیا کہ قرآن حادث اور مخلوق ہے۔ انہوں نے اپنے اس موقف کی حمایت میں قرآن کی حسب ذیل آیات سے استدلال کیا۔

(۱) مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا (۲ : ۱۰۶)

"ہم جس آیت کو منسوخ کر دیتے ہیں یا اسے فراموش کر دیتے ہیں۔ تو اس سے بہتر یا ویسی ہی اور آیت بھیج دیتے ہیں۔"

معتزلہ نے کہا کہ نسخ کا عمل صرف ایک مخلوق شے ہی پر کیا جا سکتا ہے۔

(۲) اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ (۱۲ : ۲)

"ہم نے اس قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا تاکہ تم سمجھ سکو۔"

اس آیت میں معتزلہ کے نزدیک "قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا" کی اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ قرآن ایک خاص لسانی قالب، مخصوص عہد اور ایک جغرافیائی خطے میں نازل ہوا۔

(۳) كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِيْمٍ خَبِيْرٍ (۱۱ : ۱)

"یہ وہ کتاب ہے جس کی آیات محکم ہیں۔ پھر خدائے حکیم و خبیر کی طرف سے تفصیلاً بیان کر دی گئی ہیں۔"

اس آیت میں معتزلہ کے خیال کے مطابق ثُمَّ کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا

ہے کہ قرآن بتدریج نازل ہوا۔

④ كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ (۲۰ : ۹۹)

"اس طرح ہم آپ سے وہ حالات بیان کرتے ہیں جو گزر چکے ہیں۔"

معتزلہ نے اس آیت سے یہ نتیجہ نکالا کہ قرآن ان واقعات کے وقوع پذیر ہونے کے بعد نازل ہوا جن کی تفصیل اس میں بیان کی گئی ہے۔

⑤ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۴۳ : ۳)

"ہم نے قرآن کو عربی زبان میں بنایا ہے تا کہ تم سمجھ سکو۔"

اس آیت میں جَعَلْنَا کا لفظ معتزلہ کے نقطۂ نظر کے مطابق خَلَقْنَا کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔

جہاں تک معتزلہ کے پیش کردہ عقلی دلائل کا تعلق ہے۔ ان میں سے کچھ حسب ذیل ہیں:

اوّل یہ کہ قرآن کو غیر مخلوق ماننے سے تعدد قدما کا قائل ہونا پڑتا ہے اور یہ کہ قرآن میں بیان کردہ مختلف اوامر و نواہی، بیانیہ، استفہامیہ اور استعجابیہ جملے، تبشیر و تنذیر کی آیات وغیرہ اس قدر مختلف النوع عناصر ہیں کہ اگر کلام اللہ کو خدا کی صفت قرار دیتے ہوئے اس کی ذات کے ساتھ منطبق تصور کیا جائے تو اس سے خدا کی سادہ اور غیر مرکب حیثیت میں فرق آجائے گا۔ اور یہ ان کے نزدیک نظریۂ توحید کے خلاف ہو گا۔

دوم یہ کہ قرآن کو اس اعتبار سے کلام اللہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ خدا کی صفتِ کلام ہے کیونکہ قرآن کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی، یہ دکھائی بھی دیتا ہے اور اسے چھوا بھی جا سکتا ہے، سنا بھی جا سکتا ہے، پڑھا بھی جا سکتا ہے۔ اور یہ اوصاف محسوس اشیاء ہی میں موجود ہوتے ہیں، خدا کی صفتِ کلام میں یقیناً نہیں پائے جا سکتے۔

سوم یہ کہ قرآن میں واضح احکام اور ہدایات موجود ہیں۔ مثلاً خدا پر ایمان لاؤ نیک عمل کرو، نماز قائم کرو، زکوٰۃ ادا کرو وغیرہ۔ اگر وہ لوگ جن کے لئے یہ سب کچھ کہا جا رہا ہے پہلے سے موجود نہ ہوتے تو یہ آیات بے معنی ہوتیں۔ قرآن معاشرتی

ضروریات کے تحت نازل ہوا۔ اسی طرح پرانی اقوام کی جانب اشارات اور مخصوص واقعات کے حوالے بھی معتزلہ کے نزدیک قرآن کی اسی حادث نوعیت پر دلالت کرتے ہیں۔

۲۔ عدل

جب یہ کہا جاتا ہے کہ خدا قادر مطلق ہے تو عام آدمی کے ذہن میں اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ خدا کسی بھی ضابطے یا قاعدے کا پابند نہیں۔ اس کی قدرت لامحدود ہے۔ وہ جو چاہے اور جب چاہے کر سکتا ہے۔ اس کو پابند کرنے والی کوئی شے موجود نہیں ہے۔ چنانچہ وہ اس امر کا بھی پابند نہیں ہے کہ ضرور انصاف کرے۔ خدا کی بے نیازی کا یہی مفہوم عام لوگوں میں مروج ہے۔ معتزلہ نے اس نقطۂ نظر کو خلافِ عقل قرار دیا اور اس عقیدے کا اظہار کیا کہ خدا اپنے قوانین کا پابند ہے اس کے طریقۂ کار میں کبھی تغیر رونما نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ارشادِ ربانی ہے۔

لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا (۳۳ : ۶۲)

لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَحْوِيلًا (۳۵ : ۴۳)

"تم خدا کی عادت میں تغیر و تبدل نہیں پاؤ گے۔"

خدا عادل ہے تو اس کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ ہمیشہ عدل کرے۔ نیکی کے صلے میں جزا اور بدی کے نتیجے میں سزا ضرور دے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اس کی صفتِ عدل میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے جو شانِ خداوندی کے خلاف ہے۔ معتزلہ اپنے آپ کو خدائی عدل کا علمبردار تصور کرتے تھے اور اس بات پر بے حد زور دیتے تھے کہ اعمال کی باز پرس اور جوابدہی کے عقیدے کو پورے صدق دل کے ساتھ تسلیم کیا جائے۔ ان کا خیال تھا کہ جیسے پانی ہمیشہ نشیب کی طرف بہتا ہے، سورج ہمیشہ مشرق سے طلوع اور مغرب میں غروب ہوتا ہے اسی طرح نیک اعمال کی جزا اور برے اعمال کی سزا ضرور مل کر رہے گی۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝

(۹۹ : ۷-۸)

"جس نے ذرہ بھر بھی نیکی کی ہوگی وہ اسے دیکھ لے گا اور جس نے ذرہ بھر برائی کی ہوگی وہ بھی اسے دیکھ لے گا۔"

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

فَإِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۱۱ : ۱۱۵)

"اللہ نیکوکاروں کا اجر ضائع نہیں کرے گا۔"

مشہور معتزلی مفکر النظام نے مبالغے سے کام لیتے ہوئے یہاں تک کہا کہ صرف یہی نہیں کہ خدا عدل کے خلاف کچھ نہیں کرتا بلکہ یوں ہے کہ وہ عدل کے خلاف کچھ کر ہی نہیں سکتا۔

معتزلہ کے نزدیک خدا کے عادل ہونے کا ایک لازمی مفہوم یہ بھی ہے کہ انسان اپنے افعال میں آزاد ہے اور اپنے اچھے اور برے اعمال کا بجا طور پر ذمہ دار ہے کیونکہ اگر انسان میں آزادیٔ ارادہ نہ ہو تو اسے اپنے اعمال کا مکلف اور جزا یا سزا کا مستوجب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا نیکی اور بدی کا بدلہ ضرور دے گا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم میں نیکی اور بدی کی استطاعت موجود ہے۔ معتزلہ اس بارے میں قدریہ کے پیروکار تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر انسان کو مجبور محض مان لیا جائے تو اس سے ان تمام آیات قرآنی کا انکار لازم آئے گا جو انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار ٹھہراتی ہیں۔ ان آیات کو قدریہ و جبریہ کی بحث کے دوران میں نقل کیا جا چکا ہے[1] نظریۂ جبر کو تسلیم کرنے سے معتزلہ کے نزدیک جزا اور سزا، دوزخ اور جنت، وعدہ و وعید، میزان وغیرہ کے تمام قرآنی تصورات بے معنی ہو جائیں گے اخلاقیات کی عمارت منہدم ہو جائے گی۔ انسان اپنے تمام معائب و معاصی کو تقدیر الٰہی قرار دے کر بری الذمہ ہونے کی کوشش کرے گا۔ حسن معاشرت، تدبر، احسان اور تقویٰ کو بہیمیت ظلم و فساد اور بدی پر فوقیت نہ رہے گی۔ معتزلہ کا عقیدہ یہ تھا کہ خدا کے عادل ہونے کا

---

[1]: دیکھیے ص ص ۳۹ تا ۴۲

تصور صرف اسی صورت میں بامعنی ہو سکتا ہے کہ انسان کو نیکی کی جزا اور بدی کی سزا ضرور ملے۔ خیر اور شر، ایمان اور کفر، اطاعت اور سرکشی انسان کے اپنے اعمال ہیں۔ وہی ان کا خالق ہے۔ اللہ تعالیٰ سے یہ چیز بعید ہے کہ وہ کسی ایسے کام کے کرنے کا حکم دے جو انسان کی قدرت اور اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہو۔ وہ اسی کام کے سرانجام دینے کا حکم دیتا ہے جو انسان کے بس میں ہو۔ قرآن میں ہے:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (۲: ۲۸۶)

"خدا کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔"

معتزلہ کے خیال کے مطابق جو شخص انسان کی قدرت اور اختیار کا انکار کرتا ہے وہ دراصل خدا کی توہین کا مرتکب ہوتا ہے۔

۳۔ امر بالمعروف ونہی عن المنکر

معتزلہ نے اسلامی تعلیمات کے اس پہلو کو بطور خاص اہمیت دی کہ دوسرے لوگوں کو نیکیوں کی تلقین کی جائے اور انہیں برائیوں سے روکا جائے۔ ان کا خیال تھا کہ ایک مسلمان کا فرض محض یہ نہیں ہے کہ وہ خود نیکیوں میں سبقت کرے اور گناہوں سے احتراز کرے بلکہ اس کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ وہ جس چیز کو خیر تصور کرتا ہے اسے دوسروں سے بھی خیر تسلیم کرائے اور جس بات کو وہ خود شر سمجھتا ہے دوسروں کو بھی اس سے بچنے کی نصیحت کرے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

وَالْعَصْرِ ۝ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝ (۱۰۳: ۱-۳)

"عصر کی قسم انسان نقصان میں ہے سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے اور آپس میں حق کی تلقین اور صبر کی تاکید کرتے رہے۔ ایک اور مقام پر ارشاد ہوتا ہے:

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُوْنَ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ٥ (۹ : ۷۱)

"اور مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے دوست ہیں۔ اچھے کام کرنے کو کہتے ہیں اور برے کاموں سے روکتے ہیں۔"

اسی طرح ارشاد ربانی ہے:

يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ٥ (۳ : ۱۱۴)

"وہ اللہ پر اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہیں اور اچھے کام کرنے کو کہتے ہیں اور بری باتوں سے روکتے ہیں۔"

ایک اور جگہ امت مسلمہ کا مقصد تخلیق ہی یہ بتایا گیا ہے کہ وہ نیکیوں کی تلقین کرے اور برائیوں کو روکے:

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ٥ (۳ : ۱۱۰)

"تم تمام امتوں میں سے بہترین ہو۔ تمہیں لوگوں کے لئے پیدا کیا گیا ہے تاکہ تم نیکیوں کا حکم دو اور برائیوں سے منع کرو۔"

عام مسلمانوں کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا یہ کام فرض کفایہ ہے یعنی اگر چند لوگ اس فرض کو پورا کر دیں تو تمام مسلمانوں کی ذمہ داری ادا ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا ہے۔

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ. (۳ : ۱۰۴)

"اور تم میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے۔ جو لوگوں کو نیکی کی طرف بلائے اچھے کام کرنے کا حکم دے اور برے کام سے روکے۔"

گویا امت مسلمہ میں سے صرف ایک گروہ اس فرض کی بجا آوری کے لئے مخصوص

ہے۔ ہر فرد و بشر پر یہ لازم نہیں کہ وہ تبلیغ کرے۔ معتزلہ نے اس عمومی عقیدے سے ہٹ کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو فرض عین قرار دیا۔ ان کے نزدیک یہ ہر ایک مسلمان کی انفرادی ذمہ داری ہے۔ اسے ہر طور نیکی کا پرچار کرنا چاہیئے اور بدی سے اجتناب کی تلقین کرنی چاہیے۔ اس معاملے میں وہ سختی کا رویہ اپنانے کے بھی قائل تھے۔ یعنی ان کا خیال تھا کہ جس بات کو صحیح سمجھا جائے اسے صحیح منوانے کے لئے اگر طاقت کا بھی استعمال کرنا پڑے تو ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرنی چاہیے۔ انہوں نے اپنے اس موقف کی اساس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث پر رکھی جس کے مطابق ایک مومن کا فرض یہ ہے کہ وہ برائی کو سختی سے روکے۔ اگر ہاتھ سے روکنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو زبان سے روکے اور اگر اتنی استطاعت بھی نہ رکھتا ہو تو کم از کم اپنے دل میں اسے ضرور برا سمجھے اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے۔

معتزلہ کا اعتقاد تھا کہ اپنے عقائد و نظریات کو طاقت کے ساتھ تسلیم کروانا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ نہایت ضروری ہے۔ انہوں نے اسی بناء پر ریاست کے اقتدار کو استعمال کیا اور مخالفین پر طرح طرح کی سختیاں کیں۔ بالخصوص انہوں نے قرآن کے مخلوق ہونے کے عقیدے کو بالجبر دوسروں پر ٹھونسنے کی کوشش کی۔ حکومتِ وقت نے ایک سرکاری حکم کے ذریعے یہ عقیدہ نافذ کیا۔ جن علماء نے مخالفت کی ان کے خلاف سخت کارروائیاں کی گئیں۔ امام احمد بن حنبلؒ اور بعض دوسرے جید علماء اور فقہا کو اس سلسلے میں بے پناہ اذیتوں کا شکار ہونا پڑا۔ ایک روایت کے مطابق مامون الرشید نے حاکم بغداد اسحاق بن ابراہیم کے نام ایک حکمنامہ جاری کیا کہ جو لوگ قرآن کو غیر مخلوق سمجھتے ہیں انہیں ملازمتوں سے برطرف کر دیا جائے۔ اور ہر معاملے میں ان کی شہادت کو ناقابل اعتماد سمجھا جائے۔ اس کے ساتھ اس نے یہ فرمان بھی بھیجا کہ اس مسئلے پر بغداد کے تمام علماء کے بیانات قلمبند کر کے اس کے پاس بھیجے جائیں۔ حاکم بغداد نے مامون کے حکم کے مطابق علماء کے بیانات طلب کئے تو بہت سے علماء نے مخالفت کی۔ اور کچھ نے وقتی مصلحت کے پیشِ نظر بات کو گول مول کر کے ٹال دیا۔ جب اس طرح کے بیانات مامون تک پہنچے

تو وہ غصے سے آگ بگولا ہو گیا۔ اس نے اسے شاہی مذہب کی توہین سمجھا اور ان علمار کی گرفتاری کا حکم بھیجا جو قرآن کو غیر مخلوق سمجھتے تھے۔ جب علمار کو مامون کے عتاب کی خبر ملی تو ان میں سے بیشتر اپنے موقف سے تائب ہو گئے اور اس مسئلے پر حکومتِ وقت سے اتفاق کر لیا۔ لیکن بعض صاحبانِ عزیمت جن میں سے امام احمد بن حنبلؒ اور محمد بن نوحؒ بہت مشہور ہوئے اپنے موقف پر ڈٹے رہے۔ انہوں نے اعلان کیا کہ قرآن غیر مخلوق اور قدیم ہے۔ انہوں نے اعتزال کو اسلام کے لئے ایک عظیم فتنہ قرار دیا۔ سرکاری حکم کے مطابق انہیں بیڑیاں پہنا کر مسلح سپاہیوں کی نگرانی میں مامون کی طرف روانہ کر دیا گیا۔ یہ لوگ ابھی راہ ہی میں تھے کہ مامون کے انتقال کی خبر آ گئی۔ مامون کے بعد معتصم اور واثق نے ان پر بہت مظالم توڑے، کوڑے لگوائے، قید میں رکھا۔ لیکن ان کے پائے استقلال میں جنبش نہ آئی۔ ان کے اس صبر و ثبات کو دیکھ کر لوگ ان کے گرویدہ ہوتے چلے گئے اور معتزلہ سے نفرت کرنے لگے حتیٰ کہ واثق کو اپنی پالیسی تبدیل کرنا پڑی۔

معتزلہ کے زوال کے دیگر اسباب کے علاوہ اکراہ فی الدین کے اس پہلو نے خاصا اہم کردار ادا کیا۔ معتزلہ کے خلاف غم و غصے کی ایک لہر دوڑ گئی۔ انہیں آگے چل کر خود خلفائے بنو عباس ہی کے ہاتھوں سخت پریشانیوں اور سختیوں کا سامنا کرنا پڑا اور معاملہ قتل و غارت تک پہنچا۔ یوں یہ تحریک انتشار اور تنزل کا شکار ہو گئی۔

اشاعرہ

انتہا پسند معتزلہ نے عقلیت پسندی کے جوش میں بعض بنیادی دینی تصورات کو اس حد تک بدل کر رکھ دیا کہ کچھ لوگ اس تحریک کو اسلام کے لئے ایک خطرہ سمجھنے لگے۔ عام لوگ مذہبی عقائد سے فرار اور آزاد خیالی کی جانب جھکاؤ محسوس کر رہے تھے۔ قلوب و اذہان پر مذہب کی گرفت کمزور ہو رہی تھی۔ تاویل کا فن حیلہ طرازیوں میں تبدیل ہو چکا تھا۔ مامون اور اس کے جانشینوں کے طرز عمل نے رہی سہی کسر پوری کر دی۔ یہ وہ پس منظر تھا جس میں ایک شخص ابوالحسن الاشعری جو نامور صحابی ابو موسیٰ اشعری کی اولاد میں سے تھا اور ایک بہت بڑے معتزلی الجبائی کا شاگرد تھا۔ اعتزال سے تائب ہوا اور اسلامی عقائد کے تحفظ کا عزم لے کر سرگرم عمل ہوا۔ وہ زندگی کے ابتدائی دور میں اپنے استاد الجبائی کا بہت بڑا حامی تھا اور خود اس کا اپنا شمار نامور معتزلہ میں ہوتے لگا تھا۔ لیکن مختلف وجوہات کی بنا پر اس کے ذہن میں معتزلہ کے عقائد کے خلاف شکوک و شبہات ابھرنا شروع ہو گئے یہاں تک کہ ایک دن اچانک اس نے ان کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور علی الاعلان ان کی مخالفت کرنے لگا۔

اشعری کے اس ذہنی انقلاب کی وجہ یوں بیان کی جاتی ہے کہ ایک دن اشعری نے اپنے استاد سے استفسار کیا۔ اس کا سوال یہ تھا کہ تین بھائی ہیں جن میں سے ایک پکا مومن، دوسرا کافر اور تیسرا ابھی بچہ ہے۔ فرض کیجیے وہ تینوں انہی حالتوں میں مر جاتے ہیں، آخرت میں ان تینوں کے ساتھ کیا معاملہ پیش آئے گا۔ الجبائی نے جواب دیا کہ مومن جنت میں جائے گا، کافر جہنم میں اور بچہ اعراف میں، اشعری نے پوچھا: فرض کیجیے بچہ چاہتا

ہے کہ وہ مومن کے مقام تک رسائی حاصل کرے۔ کیا وہ ایسا کر سکے گا؟ الجبائی نے جواب دیا نہیں بلکہ اسے کہا جائے گا کہ تمہارا بھائی اطاعت کے بعد اس مقام تک پہنچا ہے اور تمہارے پاس ایسا کوئی عمل نہیں ہے۔

اشعری نے کہا: فرض کیجیے بچہ کہتا ہے کہ اس میں میرا کیا قصور ہے؟ مجھے مزید زندہ رہنے کا موقع ہی نہیں دیا گیا۔ اور نہ ہی اطاعت کی مہلت میسر آئی۔

الجبائی نے جواب دیا: اللہ تعالیٰ کہے گا کہ میں جانتا تھا کہ تم مزید زندہ رہتے تو نافرمانی کے مرتکب ہوتے اور یوں دوزخ کی سزا کے مستحق ٹھہرتے۔ میں نے تمہارا بھلا سوچا تمہیں پہلے موت دے دی۔

اشعری نے کہا ٹھیک ہے۔ لیکن ذرا فرض کیجیے کہ کافر یہ کہتا ہے کہ اے رب دو جہاں! تو جانتا تھا کہ میں آگے چل کر کفر و عصیاں اختیار کرنے والا ہوں گا۔ تو پھر میرا بھلا کیوں نہ سوچا؟ الجبائی کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہ تھا۔ اس بحث سے اشعری نے یہ نتیجہ نکالا کہ مذہبی معاملات میں محض عقل و رائے کا استعمال کافی نہیں ہے۔ کچھ باتوں پر فقط ایمان لانا پڑتا ہے۔ عقل محدود ہے۔ مذہبی عقائد کے رموز کی حقیقت اس کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ اس نے محسوس کیا کہ عقل پرستی سے اسلام کے مابعد الطبیعی نظام کا فہم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ ضرورت ہے کہ ایمان بالغیب کی بنیادوں کو مستحکم کیا جائے۔

دوسری بات جو اشعری نے اخذ کی یہ تھی کہ خدا اس امر کا پابند نہیں ہے کہ اپنی مخلوق کے لئے وہی کرے جو اس کے حق میں سب سے بہتر ہو جیسا کہ معتزلہ کا خیال تھا۔ خدا بے نیاز ہے۔ اس کی حکمتیں انسان کی سوچ سے ماورا ہیں۔

اشعری کی اس ذہنی تبدیلی کا ایک اور سبب بھی بیان کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں اسے تلقین فرمائی تھی کہ وہ اسلامی عقائد کا دفاع کرے چنانچہ چند روز تنہائی میں رہنے کے بعد اس نے اچانک جمعہ کے دن بصرہ کی ایک جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر یوں اعلان کیا:

"وہ لوگ جو مجھے جانتے ہیں وہ جانتے ہیں اور جو نہیں جانتے میں انہیں بتادینا چاہتا ہوں کہ میں علی بن اسماعیل الاشعری ہوں۔ میرے یہ عقائد تھے کہ قرآن مخلوق ہے۔ انسان اپنی ظاہری آنکھوں سے خدا کو نہیں دیکھ سکتا۔ انسان اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ اب میں ان خیالات سے توبہ کرتا ہوں"!

اس واقعے کے بعد اس نے ایک نئے مکتب فکر کی بنیاد رکھی جس سے منسلک لوگ اشاعرہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ اشعری نے دو محاذوں پر جنگ لڑی۔ ایک طرف معتزلہ کے عقائد و نظریات کے مقابلے میں قرآن و احادیث میں بیان کردہ عقیدوں کی مدافعت کی تو دوسری طرف روایت پرستوں کے اس نقطہ نظر کی مخالفت کی کہ مذہبی معاملات میں عقل کو بالکل ہی استعمال نہیں کرنا چاہیئے۔ موخر الذکر گروہ کے رد میں اس نے اپنی کتاب استحسان الخوض لکھی۔ جس میں فکر و تدبر کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ اس لحاظ سے معتزلہ کی طرح اشاعرہ کو بھی ظاہر پسند علماء کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ تاہم اشاعرہ کے حق میں یہ بات بلاخوفِ تردید کہی جاسکتی ہے کہ انہوں نے اسلامی تعلیمات کو اس وقت انحطاط سے بچالیا جب ہر طرف سے ان پر حملے ہونے لگے تھے اور خطرہ محسوس کیا جارہا تھا کہ اسلامی عقائد مٹ جائیں گے۔ علاوہ ازیں انہوں نے یونانی افکار کے خلاف ایک دفاعی مورچہ قائم کیا۔ معروف اشعری مفکر غزالی کی شاہکار تصنیف تہافتہ الفلاسفہ اِس سلسلے کی ایک یادگار فکری کاوش ہے جس میں نام نہاد روشن خیالی پر مدلل تنقید کی گئی جس سے علمائے اسلام خائف تھے۔ فخرالدین رازی کا فکر بھی اشاعرہ ہی کا مرہونِ منت تھا۔

معتزلہ کے ردعمل کے طور پر جیسے اشاعرہ کی تحریک برپا ہوئی اسی طرح اور بھی کئی مکاتبِ فکر پیدا ہوئے جنہوں نے معتزلہ کے انتہاپسندانہ نظریات کو مسترد کرکے معتدل، متوازن اور دین کے مزاج سے ہم آہنگ خیالات کی ترویج میں بھرپور کردار ادا کیا۔ ان مکاتب میں سے طحاویہ اور ماتریدیہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ طحاویہ کی نسبت ابو جعفر احمد ابن محمد ابن السلامہ الازدی الحجری الطحاوی سے ہے جو مصر کے

ایک گاؤں طاحہ میں ۸۴۳ء میں پیدا ہوا اور جس نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعلیمات کے فروغ میں اور معتزلہ، خوارج، قدریہ وغیرہ کے رد میں کارہائے نمایاں سر انجام دیئے۔ اپنی وفات ۹۳۳ء تک اس نے علمی اور فکری جہاد جاری رکھا، ایمان کی حقیقت، ذات و صفاتِ خداوندی، رویت باری تعالیٰ، آزادیٔ ارادہ جیسے موضوعات پر اسلامی تعلیمات کے حوالے سے فکر انگیز بحثیں کیں۔ ماتریدیہ کی قیادت ابو منصور محمد ابن محمد ابن محمود الماتریدی الانصاری الحنفی نے کی جو وسط ایشیا کے شہر سمرقند کے قرب وجوار میں واقع ایک گاؤں ماترید میں پیدا ہوا۔ اس کی تاریخ پیدائش کے بارے میں تو علم نہیں لیکن سال وفات ۹۴۴ء بتایا جاتا ہے۔ اس کا تعلق مشہور صحابی حضرت ابو ایوب انصاریؓ کے قبیلے سے تھا جس کی ایک شاخ وسط ایشیا میں آکر آباد ہو گئی تھی اس کی شہرت کا اصل سبب یہ ہے کہ اس نے عقلیت پسندوں اور روایت پرستوں کے نقطہ ہائے نگاہ میں اعتدال اور توازن پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس کا خیال تھا کہ شریعت کے تمام احکام عقلی تقاضوں کے عین مطابق ہیں۔ یہ الگ بات کہ ہماری محدود عقل ان کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ ہم ان باریکیوں سے روشناس نہیں ہو سکتے جو احکام شریعت میں مضمر ہیں ہم قیاس آرائیاں کرنے لگتے ہیں۔ اسی وجہ سے فتنے جنم لیتے ہیں۔ اپنی عقل پر بہت زیادہ انحصار کرنے کی بجائے ہمیں امام وقت سے مدد طلب کرنی چاہیئے۔ جیسے دُنیوی معاملات میں ہم ماہرین سے مشورہ کرتے ہیں اسی طرح دین کے بارے میں بھی متخصصین کی جانب رجوع کرنا ضروری ہے۔ طحاویہ اور ماتریدیہ دونوں مکاتبِ فکر اشاعرہ سے اس لحاظ سے مختلف ہیں کہ یہ خالصتاً فقہی طرز استدلال کے پیروکار ہیں جبکہ اشاعرہ فلسفیانہ انداز سے فلسفے کی پھیلائی ہوئی ضلالتوں کو مسترد کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ لہٰذا سطور ذیل میں اشاعرہ ہی کے عقائد و نظریات سے تعرض کیا گیا ہے۔

عمومی عقائد و نظریات

۱۔ وحی کی عقل پر فوقیت

اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان سب سے بڑا اختلاف اس بات پر تھا کہ عقل اور وحی میں فوقیت کسے حاصل ہے؟ معتزلہ نے اس عقیدے کی ترویج کی تھی کہ صداقت کا معیار عقل ہے ہر وہ نظریہ جو عقل کی میزان پر پورا نہیں اترتا باطل ہے۔ ان کا نقطہ نظریہ تھا کہ آیاتِ قرآنی کو بھی اسی معیار کے مطابق جانچنا چاہیے۔ قرآن میں اگر کوئی بات عقل کے تقاضوں کے خلاف نظر آتی ہو تو ہمیں یہ یقین کر لینا چاہیئے کہ اس میں قصور ہمارے فہم کا ہے۔ ورنہ قرآن میں کوئی بات خلافِ عقل ہو ہی نہیں سکتی۔ ہمیں آیات کی توجیہہ کچھ اس انداز سے کرنی چاہیے کہ ان کا مفہوم عقل کی مقتضیات کے عین مطابق ہو جائے۔ اسلام دینِ فطرت ہے۔ اس کی کوئی تعلیم عقل سلیم سے ہٹ کر نہیں ہو سکتی۔ ایسے عقیدے جو توہم پرستی پر مبنی ہوں تعلیماتِ اسلامی میں ایک ناروا اضافے کی حیثیت کے حامل ہوں گے۔ ان سے ہمیشہ احتراز کرنا چاہیے۔ اس کے برعکس روایت پرست علماء اور فقہا کا نقطہ نظریہ تھا کہ انسانی عقل مذہب کے اسرار و رموز کا ادراک حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ اسے صداقت کا معیار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وحی ایک مافوق العقل ذریعۂ علم ہے جسے ہر اعتبار سے برتری حاصل ہے جیسا کہ قرآن میں ارشادِ خداوندی ہے:-

وَعَسٰۤى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْـًٔا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَعَسٰۤى اَنْ تُحِبُّوْا شَيْـًٔا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (۲:۲۱۶)

"عجب نہیں کہ ایک چیز تمہیں بری لگے اور وہ تمہارے حق میں بھلی ہو اور عجب نہیں کہ ایک چیز تمہیں بھلی لگے اور وہ تمہارے لئے ضرر رساں ہو اور ان باتوں کو اللہ ہی بہتر جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔"

ایک اور مقام پر ارشاد ہوتا ہے :-

فَعَسٰۤی اَنۡ تَکۡرَہُوۡا شَیۡئًا وَّ یَجۡعَلَ اللّٰہُ فِیۡہِ خَیۡرًا کَثِیۡرًا ○ (۴ : ۱۹)

"عجب نہیں کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور اللہ اس میں بہت بڑی بھلائی پیدا کر دے۔"

اشاعرہ نے معتزلہ اور روایت پرستوں کے انتہائی نقطہ ہائے نظر کے مابین یہ موقف اختیار کیا کہ عقل پر وحی کی فوقیت کو ضرور تسلیم کرنا چاہیے لیکن عقل و تدبر کی اہمیت سے روگردانی بھی نہیں کرنی چاہیے۔ جب ہمیں وحی اور عقل میں کوئی تناقض نظر آئے تو اپنی عقل کو فوقیت دینے کی بجائے وحی کو ہر اعتبار سے فائق تصور کرنا چاہیے۔ عقل کو اس کے تابع رکھ کر مفہوم اخذ کرنے کی کوشش چاہیئے۔ اشاعرہ کا خیال تھا کہ اللہ نے عقل دی ہی اس لئے ہے کہ اس کی مدد سے وحی کی باتوں کو اچھی طرح سمجھا جا سکے۔ تدبر قرآن پر بار بار زور دیا گیا ہے جیسا کہ ارشادِ ربانی ہے :-

اَفَلَا یَتَدَبَّرُوۡنَ الۡقُرۡاٰنَ (۴ : ۸۲)

"بھلا یہ لوگ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے۔"

اَفَلَا یَتَدَبَّرُوۡنَ الۡقُرۡاٰنَ اَمۡ عَلٰی قُلُوۡبٍ اَقۡفَالُہَا (۴۷ : ۲۴)

"بھلا یہ لوگ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے یا یہ ہے کہ ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں۔"

وَ اَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الذِّکۡرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیۡہِمۡ وَ لَعَلَّہُمۡ یَتَفَکَّرُوۡنَ ○ (۱۶ : ۴۴)

"اور ہم نے تم پر یہ کتاب نازل کی۔ اس لئے کہ جو کچھ لوگوں پر نازل کیا گیا ہے ان پر ظاہر کر دو تاکہ وہ غور و فکر کریں۔"

وَ تِلۡکَ الۡاَمۡثَالُ نَضۡرِبُہَا لِلنَّاسِ لَعَلَّہُمۡ یَتَفَکَّرُوۡنَ ○ (۵۹ : ۲۱)

"اور یہ باتیں ہم لوگوں کے لئے بیان کرتے ہیں تاکہ وہ غور کریں۔"

اشاعرہ کے نزدیک اس طرح کی تمام آیاتِ قرآنی غور و فکر اور عقل و تدبر کی ضرورت اور اہمیت کو بڑے واضح انداز میں اجاگر کرتی ہیں۔ ہمیں ان سے اغماض نہیں کرنا چاہیئے بلکہ پوری بصیرت کے ساتھ منشائے ایزدی کا مکمل فہم حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہنا چاہیئے۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق یہی تعلیماتِ اسلامی کا منتہاد مقصود ہے۔

۲۔ ذات و صفاتِ باری تعالیٰ

ذات و صفاتِ باری تعالیٰ کے مسئلے پر اشاعرہ کے پیشِ نظر دو انتہا پسندانہ نظریات تھے۔ ایک طرف متشدد صفاتیہ یا مجسمیہ فرقہ تھا جس کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ میں ہر صفت بلفظہٖ اسی انداز میں موجود ہے۔ جس طرح قرآن میں اس کا ذکر آیا ہے۔ اس کے بارے میں عقلی تاویلیں کرنا دخل اندازی کے مترادف ہے۔ لہٰذا وہ تمام آیاتِ قرآنی جن میں اللہ تعالیٰ کے ہاتھ یا سمع و بصر یا تمکن علی العرش وغیرہ کا تذکرہ ہے اپنے لفظی اور لغوی مفہوم کے ساتھ لی جانی چاہئیں۔ دوسری طرف معتزلہ تھے جنہوں نے پوری قوت سے اس عقیدے کا پرچار کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اُس کی ذات کے ساتھ معروضی طور پر الگ حیثیت میں موجود نہیں ہیں۔ وہ یا تو اس کی ذات کا جزو لاینفک ہیں یا محض اللہ تعالیٰ کو بیان کرنے کے ہمارے مختلف انداز ہیں۔ انہوں نے یہ موقف بظاہر ایک اعلیٰ مقصد کے حصول کی خاطر اختیار کیا اور وہ یہ تھا کہ شرک کے ہر شائبے سے محفوظ رہا جائے۔ گویا دونوں گروہوں کے نظریات نیک نیتی پر مبنی تھے لیکن انہوں نے اس بحث کو کچھ اس منہج پر آگے بڑھا دیا تھا کہ اعتدال کا دامن ہاتھ سے چھوٹ گیا۔ شلاً ہشام بن الحکم نے یہاں تک کہا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک جسم ہے جو متعین، بلند، وسیع اور طویل ہے اور اس سے نور کی شعائیں ہر جانب پھیل رہی ہیں۔ اسی طرح اور کئی لایعنی مباحث پھیل چکے تھے جیسے یہ کہ کیا اللہ عرش کو چھو رہا ہے یا نہیں؟ کیا وہ پورے عرش پر محیط ہے یا اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹھنے

ہیں یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اللہ کو اٹھایا ہوا ہے؟ کیا وہ آٹھ فرشتے ہیں یا آٹھ قسم کے فرشتے ہیں جنہوں نے عرش کو اٹھایا ہوا ہے۔ وغیرہ۔ اس کے مقابلے میں دوسری جانب معتزلہ تھے جو صفات کے انکار کی حد تک جا پہنچے تھے۔ اشاعرہ نے ان دونوں گروہوں کے متباعد نظریات کے درمیان ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں بلا کیف ولا تشبیہ کا تصور پیش کیا۔ اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ میں تمام صفات واقعتاً موجود ہیں لیکن ان کے متعلق سوال اٹھانا کہ وہ کیوں اور کیسے ہیں جائز نہیں۔ ان صفات کو مخلوق کے حوالے سے سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ مخلوق کی صفات درجے ہی کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوعیت کے لحاظ سے بھی مختلف ہیں۔ اسے نظریۂ مخالفہ کا نام دیا گیا۔

معتزلہ کے مقابلے میں اشاعرہ کا دعویٰ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات میں شامل نہیں ہیں کیونکہ اس سے بالآخر صفات کا انکار لازم آتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی سادہ اور غیر مرکب نوعیت پر حرف آتا ہے جس سے عظیم تر گناہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات ہیں تو اسے مختلف صفات کے حوالے سے بیان کرنا، جیسا کہ قرآن میں موجود ہے اس کی ذات کو ذات ہی کے حوالے سے بیان کرنے کے مترادف ہوگا جو ایک سعی لاحاصل ہوگی۔ اور اگر ہم اس کی سادہ اور غیر مرکب نوعیت برقرار رکھنا چاہیں تو اس کا لازمی منطقی نتیجہ یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات مثلاً رحمان، رحیم، جبار، قہار، اپنے مفہوم کے اعتبار سے یکساں ہو جائیں گی اور یہ بات بھی قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اس سے خلطِ مبحث اور فکری الجھنیں پیدا ہوں گی۔ اللہ کی صفات اس کی ذات سے یکسر جدا بھی قرار نہیں دی جا سکتیں۔ اس سے تعددِ قدما اور شرک لازم آئے گا۔ چنانچہ اشاعرہ نے اس عقیدے کا اظہار کیا کہ صفاتِ نہ تو اللہ کی ذات میں شامل ہیں نہ اس سے خارج ہیں۔ ان کی صحیح صورت حال کیا ہے۔ اس کا تعین کرنا انسانی سوچ کے بس کی بات ہی نہیں۔

۳۔ خلقِ قرآن

گزشتہ باب میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ معتزلہ نے قرآن کے حادث اور مخلوق ہونے پر کچھ اس قدر زور دیا تھا کہ اس سے روایت پسند حلقوں میں اضطراب اور غم و غصے کی لہر دوڑ چکی تھی۔ بالخصوص امام احمد بن حنبلؒ اور دوسرے ظاہری علماء نے اس عقیدے کے خلاف بڑا شدید ردعمل ظاہر کیا تھا۔ انہوں نے واضح انداز میں اس نظریہ کی تبلیغ کی کہ قرآن غیر مخلوق اور قدیم ہے۔ کچھ لوگوں نے یہاں تک مبالغہ کیا کہ قرآن کی جلد، اس کا کاغذ اور وہ روشنائی جس سے یہ لکھا گیا سب قدیم ہیں۔ گویا یہ نقطہ نظر معتزلہ کے موقف کے بالکل الٹ دوسری انتہا تک جا پہنچا تھا۔ اشاعرہ نے ان دونوں انتہا پسندانہ نظریات کے مابین اعتدال کی راہ اختیار کی۔

بنیادی طور پر اشاعرہ نے یہ تسلیم کیا کہ قرآن غیر مخلوق اور قدیم ہے۔ اگر قرآن کو مخلوق تصور کر لیا جائے تو اس سے ان کے خیال کے مطابق اس عقیدے کے ابھرنے کا احتمال ہے کہ قرآن محض اپنے مفہوم و معانی کے اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا اور آپؐ نے اسے خود اپنے الفاظ اور اسلوب میں بیان کیا۔ بلکہ اس کی بناء پر یہ تک کہا جا سکے گا کہ قرآن نعوذ باللہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی تصنیف ہے اشعری نے اس موقف کا اظہار کیا کہ کلام دراصل اللہ کی ایک صفت ہے، قرآن اللہ کا کلام ہے۔ لہٰذا قرآن اللہ کی دیگر صفات کی مانند ازلی اور قدیم ہے۔ اس نے اپنے اس دعوے کے ثبوت میں یوں استدلال کیا:

اوّل:۔ جب اللہ کسی شے کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو لفظ کُن کہتا ہے اور وہ شے پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر قرآن بھی اللہ کی تخلیق کردہ شے ہے تو اللہ نے اسے بھی لفظ کُن سے پیدا کیا ہو گا۔ لیکن قرآن بھی اللہ کے الفاظ پر مشتمل ہے یہ صورت مضحکہ خیز ہو گی کہ اللہ کے لفظ نے ہی اللہ کے الفاظ کو پیدا کیا۔ یوں بھی اس سے اللہ کے لفظوں پر مشتمل علت و معلول کا ایک تسلسل لامتناہی لازم آئے گا جو منطقی اعتبار سے ناقابل

تسلیم ہے۔

دوم :۔ اگر اللہ کی صفتِ کلام ازلی نہ ہوتی تو اس کے لئے کسی ایسی صفت سے متصف ہونا لازمی قرار پاتا جو کلام کے برعکس ہے مثلاً خاموشی، گونگاپن وغیرہ اور اگر وہ ان صفات سے متصف ہوتا تو یہ صفات ازلی ہوتیں۔ ان میں تبدیلی ممکن نہ ہوتی اور اللہ کبھی کلام نہ کر سکتا۔ اب چونکہ یہ بات امر واقعہ کے خلاف ہے۔ اس لئے لازمی طور پر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اللہ ازلی اور ابدی طور پر صاحب کلام ہے اور قرآن غیر مخلوق ہے۔

سوم :۔ قرآن میں ارشاد خداوندی ہے :۔

اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ (۷ : ۵۴)

"جان لو کہ سب مخلوق بھی اس کی ہے اور حکم بھی اسی کا ہے۔"

یہاں امر کو خلق سے مختلف صفت قرار دیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کا امر اس کی مخلوقات سے علیحدہ وجود رکھتا ہے۔ اللہ کے امر کا نفاذ اس کے الفاظ کے واسطے ہی سے ممکن ہے۔ لہٰذا اللہ کے الفاظ یعنی کلام اللہ غیر مخلوق ہے۔

اشعری نے کلام نفسی اور کلام لفظی کے اختلاف پر تفصیلی بحث کی ہے اور کہا ہے کہ وہ تصورات و خیالات جو اپنے اظہار سے قبل کسی شخص کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں اس شخص کا کلامِ نفسی ہیں۔ جب ان تصورات کو الفاظ و قضایا کی محسوس صورت دے دی جاتی ہے تو وہ کلامِ لفظی بن جاتے ہیں۔ اشعری کے نزدیک یہی امتیاز اللہ کے کلام میں بھی روا رکھا جا سکتا ہے۔ کلام اللہ کی اصطلاح جو قرآن نے اپنے لئے استعمال کی ہے یہ دراصل خدا کا کلام نفسی ہے۔ وہ قرآن جسے پڑھا جاتا ہے اور لکھا جا سکتا ہے یقیناً کسی ایک خاص وقت میں پیدا کیا گیا۔ اس کی زبان وہی ہے جو اس وقت رائج تھی جب یہ بظاہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونا شروع ہوا۔ قرآن کا یہ دعویٰ کہ اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہی ایک قابل قبول دین ہے اشعری کے اس استدلال کی تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ یہ ایک ہی دین ہے جو ہر پیغمبر کے لئے مختلف

زبانوں اور جدا جدا اسالیب میں نازل ہوا۔ یہ اللہ کا کلام نفسی ہے جبکہ تمام مقدس الہامی کتابیں جن میں مختلف شریعتیں بیان کی گئی ہیں اللہ کا کلامِ لفظی ہیں۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں ضرورت کے مطابق ان سب کا ظہور ہوا۔

۴۔ رؤیت باری تعالیٰ

معتزلہ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ جسمانی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کا دیدار نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ایسی تمام آیات جن میں دیدار الٰہی کی بات کی گئی ہے لغوی مفہوم کے ساتھ نہیں لی جانی چاہئیں۔ دیدار کے لئے کچھ لوازمات اور شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے مثلاً دیکھی جانے والی شے زمان و مکان میں ہو۔ جسامت، وزن اور رنگ وغیرہ رکھتی ہو۔ نگاہوں سے نہ تو زیادہ دور ہو اور نہ ہی زیادہ قریب۔ اللہ کے دیدار کے سلسلے میں یہ لوازمات پورے نہیں ہوسکتے۔ اس لئے اس کا دیدار ممکن نہیں۔ اشاعرہ نے اس استدلال کے جواب میں یہ نقطۂ نظر پیش کیا کہ یہ تمام لوازمات اور شرائط مخلوق کی حد تک تو درست ہیں لیکن اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ وہ اس بات پر قادر ہے کہ انسان میں اتنی قابلیت پیدا کردے کہ وہ اللہ کے دیدار سے فیضیاب ہوسکے اشعری نے حسب ذیل دلائل کی مدد سے اپنے موقف کو ثابت کرنے کی کوشش کی :۔

اوّل :۔ اللہ ہمیں ہر وہ چیز دکھا سکتا ہے جو موجود ہے۔ اللہ موجود ہے لہٰذا وہ ہمیں اپنا آپ دکھا سکتا ہے۔

دوم :۔ انسان کی سب سے بڑی آرزو جو فطری طور پر اس میں ودلیعت کی گئی ہے یہ ہے کہ وہ اللہ کا دیدار حاصل کرے اگر وہ اس کا اہل ہی نہیں تو اس کی یہ آرزو بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔

سوم :۔ اللہ ہر شے کو دیکھتا ہے۔ لہٰذا وہ اپنے آپ کو بھی دیکھتا ہے۔ اب اگر وہ اپنے آپ کو دیکھتا ہے تو وہ ہمیں بھی اپنا آپ دکھا سکتا ہے۔

چہارم :۔ جنت میں مسرت کی معراج اور زندگی کا کمال حاصل ہوگا۔ اللہ کا دیدار عظیم

ترین نعمت اور مسرت ہے۔ اس لئے جنت میں مومنین کو اللہ کا دیدار ضرور ہو گا
اشاعرہ نے اس بارے میں قرآن سے بھی استدلال کیا۔ ارشاد ربانی ہے :۔
وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (۷۵ : ۲۲-۲۳)
"اس روز بہت سے چہرے پر رونق ہوں گے اور اپنے رب کے دیدار میں محو ہوں گے۔"
قَالَ رَبِّ أَرِنِيْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِيْ وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِيْ (۷ : ۱۴۳)
"حضرت موسیٰؑ نے کہا اے پروردگار مجھے اپنا جلوہ دکھا کہ میں تیرا دیدار کروں پروردگار نے فرمایا تم مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے۔ ہاں پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو اگر یہ اپنی جگہ پہ قائم رہا تو تم مجھے دیکھ لو گے۔"
اشعری نے استدلال کیا کہ اگر اللہ کا دیدار ناممکن ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام اس کی خواہش کا اظہار نہ کرتے۔ ایک خلیل القدر پیغمبر کا ناممکن بات کے لئے استدعا کرنا ناقابل فہم ہے مزید براں یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی التجا کے جواب میں اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا کہ اگر یہ پہاڑ اپنی جگہ قائم رہے گا تو تم مجھے دیکھ سکو گے اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ رؤیت باری ممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کو پہاڑ کے اپنی جگہ قائم رہنے سے مشروط کیا۔ یہاں مقدم منطقی طور پر ناممکن نہیں ہے۔ اس لئے مؤخر کو بھی ناممکن نہیں کہا جا سکتا۔
اسی طرح قرآن کی آیت لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (۶ : ۱۰۳) کی تفسیر بیان کرتے ہوئے اشعری نے کہا کہ یہاں بات اس موجودہ دنیا کے حوالے سے کی گئی ہے۔ اس زندگی میں انسان کی نظریں اللہ کا دیدار حاصل نہیں کر سکتیں۔ یا پھر اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ کفار کو یہ نعمت نصیب نہیں ہو سکتی۔
احادیث میں بھی رؤیت باری تعالیٰ کی جانب واضح اشارات موجود ہیں مثلاً صحیح مسلم کے باب الایمان میں ایک روایت ہے کہ ایک دن کچھ لوگ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور سوال کیا کہ کیا ہم قیامت کے دن اپنے رب کو دیکھ سکیں گے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے استفسار فرمایا کہ کیا آپ لوگ یہی سوال مہ کامل یا آفتاب کے بارے میں اٹھانا پسند کریں گے۔ انہوں نے جواب دیا: نہیں۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ بالکل اسی طرح آپ لوگ اپنے رب کو دیکھ سکیں گے باب الایمان ہی کی ایک اور حدیث میں کہا گیا ہے کہ جب جنتی لوگ جنت میں داخل ہو جائیں گے تو اللہ تعالیٰ ان سے کہے گا کہ تمہاری کیا خواہش ہے جسے میں پورا کروں؟ وہ جواب دیں گے۔ کیا تو نے ہمارے چہروں کو روشن نہیں کیا؟ کیا تو نے ہمیں جنت عطا نہیں کی؟ اور کیا تو نے جہنم کے عذاب سے نجات نہیں دی؟ اس پر اللہ پردہ ہٹائے گا اور وہ لوگ جمالِ خداوندی کی نعمت سے بہرہ یاب ہو جائیں گے۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی اس آیت کی تلاوت فرمائی:

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ (۲۶ : ۱۰)

"جن لوگوں نے نیک کام کیے ان کے لیے بھلائی ہے اور مزید بھلائی ہے"

اشعری نے ان آیات و احادیث سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن ہے

۵۔ آزادیٔ ارادہ

آزادیٔ ارادہ کے مسئلے پر مسلمانوں میں شدید اختلاف موجود رہا ہے۔ معتزلہ اور اشاعرہ کے ہاں اسے بڑی اہمیت حاصل ہو گئی تھی اور یا ہمہ گر متناقض نظریات پیش کیے جا رہے تھے۔ معتزلہ اور جبریہ کے مابین فکری تصادم زوروں پر تھا۔ اشاعرہ نے اس بارے میں بھی ایک متوازن اور معتدل روش کی ترویج کرنا چاہی۔ ایک جانب جبریہ نے اللہ کی قدرت مطلقہ پر اصرار کرتے ہوئے انسانی ارادے اور اختیار کو یکسر محدود کر دیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ تمام اعمال پہلے ہی سے اللہ کی طرف سے متعین ہوتے ہیں۔ انسان کے بس میں نہیں ہے کہ وہ تقدیر الٰہی میں کسی بھی اعتبار سے دخل اندازی کر سکے۔ ہر واقعہ مشیتِ ایزدی کے عین مطابق رونما ہوتا ہے۔ اس کے برعکس دوسری

جانب معتزلہ کا عقیدہ یہ تھا کہ انسان کے سامنے بے شمار راستے کھلے ہوتے ہیں۔ اور یہ امر اس کے اختیار میں ہے کہ وہ جس راستے کو چاہے منتخب کرے اور جسے چاہے ترک کر دے۔ انسان اپنے اعمال کی تخلیق اور تکمیل میں آزاد ہے اور جس حد تک آزاد ہے اسی قدر اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے۔ معتزلہ کا خیال تھا کہ اگر خالص جبریت کو صحیح مان لیا جائے تو ذمہ داری، باز پرس، جزا و سزا وغیرہ کے تمام تصوّرات بے معنی ہو جائیں گے چونکہ انسان مکلف اور ذمہ دار ہے۔ لہٰذا اسے آزاد اور خود مختار ہونا چاہیے۔

اشاعرہ نے ان دونوں نظریات سے ہٹ کر اس مسئلے کو یوں حل کرنے کی کوشش کی کہ انسان کسی شئے کو تخلیق کرنے کا اہل نہیں ہے۔ خالق صرف اللہ کی ذات ہے۔ انسان محض اعمال کا اکتساب کرتا ہے۔ یوں اشاعرہ نے تخلیق اور اکتساب کے مابین امتیاز ظاہر کر کے انسانی اختیار کی حدود کا تعین کیا۔ ان کا خیال تھا کہ انسان کی قوت عطائی ہے اور عطائی قوت کسی شئے کی تخلیق نہیں کر سکتی۔ تخلیق کے لئے ذاتی قوت کا موجود ہونا ضروری ہے جو صرف اللہ کو حاصل ہے۔ اللہ کا عملِ تخلیق دو طرح سے ہوتا ہے: بلاواسطہ اور بالواسطہ۔ اعمالِ انسانی کو اللہ کی بالواسطہ تخلیق کہا جا سکتا ہے۔ اللہ انسان کے اندر قوت، قابلیت، قوتِ انتخاب اور ارادہ تخلیق کرتا ہے۔ اور ان تمام عطائی صفات سے متصف ہو کر انسان مختلف راستوں میں سے کسی ایک راستے کا انتخاب کرتا ہے۔ اس کے اس انتخاب اور ارادے کے نتیجے کے طور پر جو عمل رونما ہوتا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہوتا ہے۔ ارادے اور عمل کی یہ مطابقت کسی پہلے سے طے شدہ پروگرام کا نتیجہ نہیں ہوتی بلکہ اسی موقع پر پیدا ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر انسان قلم کے ساتھ کچھ تحریر کرتا ہے۔ اس فعل کی تکمیل کے لئے اللہ اس کے ذہن میں لکھنے کے ارادے کی تخلیق کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اسے لکھنے کی توفیق مرحمت فرماتا ہے اور یوں ہاتھ کی جنبش سے صفحہ قرطاس پر کچھ حروف نمودار ہونا شروع ہو جاتے ہیں جن کی تخلیق اللہ کرتا ہے۔ ان تمام مراحل میں سے صرف ایک مرحلہ ایسا ہے جو انسان سے منسوب کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے متبادل راستوں میں سے کسی ایک راستے کے چناؤ کا مرحلہ۔ اسی کی بنا پر اسے

لکھنے کا ذمہ دار گردانا جائے گا۔ گویا اشاعرہ کا نظریہ آزادیٔ ارادہ شعورِ آزادیٔ ارادہ تک محدود ہے۔

اشعری نے اس نقطۂ نظر کو اپنی مابعد الطبیعیات میں بھی روا رکھا۔ اس کے خیال کے مطابق اخلاقی اعمال کے علاوہ انسان کے دوسرے افعال بلکہ فطرت کے تمام مظاہر میں اللہ کی پیہم فعالیت موجود ہے۔

۷۔ نظریہ جواہر

اشاعرہ نے اللہ تعالیٰ کی حاکمیت، قدرت اور اختیارِ کامل پر بہت زور دیا۔ ان کے نزدیک اللہ ہر چیز کا واحد خالق، صانع اور مالک ہے۔ اس کی مشیت کے آگے ہر مشیت ہیچ ہے۔ اگر انسان کی بدی اور کفر یا نیکی اور ایمان کلیتاً اس کی اپنی تخلیق تصور کئے جائیں تو اس سے اللہ کے قادر مطلق ہونے کے عقیدے میں کمزوری آجائے گی۔ دنیا میں کوئی سعادت یا بدبختی وارد نہیں ہوتی جب تک اللہ کی مشیت شامل حال نہ ہو۔ مخلوق کے تمام اعمال بنیادی طور پر اسی کے پیدا کردہ ہیں۔ مخلوق اس قابل نہیں کہ از خود کسی عمل کی تخلیق کر سکے اور نفع یا نقصان پہنچا سکے۔

اللہ تعالیٰ کی قدرتِ مطلقہ پر اس قدر اصرار سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ انسان کی صلاحیتیں اور طاقتیں، کائنات کی جملہ استعدادیں، اشیاء اور ان کی صفات اللہ ہی کی مرہون منت ہیں۔ اس سے یہ خیال مرتب ہوتا ہے کہ کائنات کی کسی بھی شے یا ہستی یا عمل کی اپنی معروضی حیثیت نہیں ہے۔ اشاعرہ نے اس سے یہ نظریہ اخذ کیا کہ کائنات کی اشیاء اور صفات ہر آن تغیر پذیر رہتی ہیں۔ ان کی زندگی لمحاتی ہوتی ہے۔ یہ نظریہ ارسطو اور دیگر یونانی مفکرین کے نقطۂ نظر کے برعکس ہے جن کے مطابق مادہ ازلی اور ابدی ہے۔ کائنات جامد اور غیر متحرک ہے۔ نہ تو اس میں کمی آسکتی ہے اور نہ ہی اضافہ ہو سکتا ہے۔ اشاعرہ نے صدیوں سے قائم شدہ اس تصور پر کاری ضرب لگائی اور ایک پیہم متحرک کائنات کا نظریہ پیش کیا۔ ان کا خیال تھا کہ کائنات

غیر محدود اجزائے ناتجزای پر مشتمل ہے جو جسامت سے عاری ہیں لیکن باہم گر مکمل طور پر مشابہ ہیں۔ ان اجزاء کو جواہر کا نام دیا جاسکتا ہے۔ جواہر غیر متعین اور ان گنت ہیں اللہ تعالیٰ کا عمل تخلیق ہر آن جاری وساری رہتا ہے۔ لہٰذا ہر لمحہ میں نئے جواہر معرضِ وجود میں آتے رہتے ہیں اور پرانے جواہر فنا پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ کوئی جوہر دو لمحوں تک بھی برقرار نہیں رہ سکتا۔ جب کوئی چیز زیادہ دیر تک قائم اور مستقل دکھائی دیتی ہے تو اصل صورت حال یہ ہوتی ہے کہ اللہ اس کے جواہر کو زائل کرتا اور پھر پیدا کرتا رہتا ہے۔ اس پیہم عمل تکوین سے وہ شئے برقرار رہتی ہے۔ اگر وہ کسی شے کو فنا کرنا چاہتا ہے تو اس میں جواہر کی تخلیقِ نو کے عمل کو روک لیتا ہے کائنات میں مسلسل کون وفساد کی کیفیت برپا رہتی ہے۔ اشاعرہ کا یہ نظریہ یونانیوں کے نظریۂ جوہر کے خلاف ایک شدید ردعمل تھا اور اس سے مسلم فکر میں ایک نئی جہت کا اضافہ ہوا۔ اسی نظریئے کے مطابق اشاعرہ نے زمان ومکان اور حرکت کے بارے میں بھی انقلابی خیالات کا اظہار کیا۔

زمان کے متعلق انہوں نے یہ نظریۂ پیش کیا کہ اشیاء کی طرح یہ بھی منفرد اور ناقابل تقسیم لمحات پر مشتمل ہے۔

مکان کے متعلق انہوں نے یہ کہا کہ یہ غیر مسلسل ہے۔

حرکت کے متعلق انہوں نے یہ تشریح کی کہ یہ کسی جسم کے ہر جوہر کی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقلی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور یہ کہ حرکت کے لئے خلا کا وجود ناگزیر ہے۔ حرکت مسلسل نہیں ہوتی بلکہ خلا میں مختلف لمحات سکون پر مشتمل ہے۔ کسی شے کی رفتار کسی دوسری شے کی رفتار سے زیادہ نہیں ہوسکتی اگر دو اشیاء دو مختلف فاصلوں کو ایک ہی وقت میں طے کرلیتی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک شے کی رفتار دوسری شے کی رفتار کی نسبت زیادہ ہے بلکہ یہ سکون کے کم تر لمحات کی وجہ سے ہے۔

معروضی کائنات اور علل ومعلولات کے نظر بینی رشتوں کی بے ثباتی کو اس انداز سے واضح کر کے اشاعرہ نے خدا کی قدرتِ کاملہ کا جو تصور استوار کیا اس سے معجزات کے

بارے میں بھی ایک نیا نقطۂ نظر ابھرا (معجزات) کسی پیغمبر کی خصوصیات میں اہم حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ ان کے بارے میں عمومی عقیدہ یہ ہے کہ جب خدا کسی پیغمبر کی عظمت و صداقت کا نقش دلوں پر بٹھانا چاہتا ہے تو قوانینِ قدرت کے عملدرآمد کو وقتی طور پر روک کر کسی انوکھے اور مافوق الفطرت واقعے کو رونما کر دیتا ہے۔ یہی معجزہ ہے۔ اشاعرہ نے اس عمومی تصور کے مقابلے میں پوری کائنات کو اللہ کا ایک معجزہ قرار دیا اور یوں ایک عام فطری واقعے اور معجزے کے درمیان پائے جانے والے فرق و امتیاز کو ختم کر دیا۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق اس کائنات میں رونما ہونے والے ہر واقعہ میں اللہ تعالیٰ کی تدبیر اور اس کی فعلیت کی کارفرمائی دکھائی دیتی ہے۔ اس لحاظ سے اشاعرہ کا نظریۂ جواہر کائنات کے بارے میں ایک جداگانہ تصور کی اساس فراہم کرتا دکھائی دیتا ہے علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں اشاعرہ کے فکری ڈھانچے کے اس پہلو پر بطور خاص تحقیق کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔

تصوّف

ایک تعارفی جائزہ

مطالعہ کی اہمیت

مسلم فکر کی تاریخ میں صوفیا کے خیالات و نظریات کو نہایت اہم مقام حاصل ہے۔ ان کا ذکر کئے بغیر مسلمانوں کے علمی اور ثقافتی ورثے کا کوئی واضح تصور قائم نہیں کیا جا سکتا۔ تصوف کے آغاز، اس کے ارتقاء اور مختلف جہتوں کے بارے میں بنیادی معلومات سے بہرہ ور ہونا گویا مسلم تمدن کی روح سے آشنا ہونا ہے۔

تعارف

تصوّف (وسیع تر مفہوم میں سریت) ایک مخصوص رجحان کا نام ہے۔ اس لحاظ سے اسے کسی ایک قوم یا علاقے سے وابستہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ فلسفے کی مانند اس کی حیثیت بھی عالمگیر ہے اور یہ بنی نوع انسان کی مشترک میراث ہے۔ بنظرِ غور دیکھا جائے تو اپنے مقصود و منتہا کے حوالے سے بھی تصوّف اور فلسفے میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں حقیقتِ مطلقہ کے متلاشی ہیں۔ البتہ ان کے طریقہ ہائے کار میں واضح اختلاف موجود ہے۔ فلسفی حقیقت کا فہم و شعور حاصل کرنے کے لئے عقل کو اپنا راہنما تسلیم کرتا ہے جبکہ صوفی وجدان، عشق اور جذبے کی وساطت سے معرفت حاصل کرنا چاہتا ہے۔ فلسفے اور تصوّف کے اس امتیاز کو ابوالسعید ابن ابوالخیر کے اس قول کی روشنی میں بآسانی سمجھا جا سکتا ہے جو انہوں نے ابنِ سینا کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا:

ایک مرتبہ ابن سینا نہایت عمدہ منطقی استدلال کے ساتھ اسرارِ کائنات کے متعلق باتیں کر رہے تھے اور ابوالسعید خاموشی سے سن رہے تھے۔ ساری باتیں سننے کے بعد انہوں نے فقط یہ کہا کہ آپ جو کچھ جانتے ہیں میں اسے اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہوں۔

علامہ اقبال نے اس فرق کو اپنے کلام میں علم اور عشق، خبر اور نظر، یا دانش برہانی اور

دانش روحانی جیسی تراکیب کی وساطت سے بیان کیا ہے اور وضاحت کی خاطر اپنے مخصوص انداز و اسلوب میں ان کا نہایت خوبصورت موازنہ پیش کیا ہے۔ اُن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ منطقی استدلال اور عقل و خرد کی مدد سے معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس کے لئے عشق اور وجدان کے مراحل کو طے کرنا پڑتا ہے۔ صوفیا اسی طریقۂ کار کو اختیار کرتے ہیں، اور نتیجۃً ان میں عزلت گزینی، مجاہدہ و ریاضت اور فکر و مراقبہ کی جانب رغبت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ لذائذِ حیات اور ظاہری نمود و نمائش سے اجتناب کرنے لگتے ہیں۔ مادی چیزیں ان کے نزدیک روحانی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہیں۔ وہ اپنے آپ کو ان تمام حوالوں سے آزاد کر لیتے ہیں جو انہیں ارضی پیوستگی میں مقید کرنے والے ہیں۔

گزشتہ دو ابواب میں ان متناقض نتائج بحث کا ذکر کیا گیا جو معتزلہ اور اشاعرہ نے قرآن و حدیث کو بنیاد بنا کر اور منطقی استدلال کا سہارا لیتے ہوئے مرتب کئے تھے۔ صحت اور درستگی کے لحاظ سے ہم نے ان نتائج کا موازنہ نہیں کیا۔ اگر ہم ایسا کرتے بھی تو شاید آسانی سے کسی حتمی فیصلے تک رسائی حاصل نہ کر سکتے۔ کیونکہ بقول اقبال عقل عیار ہے سو بھیس بدل لیتی ہے۔ بالخصوص خالصتاً مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی مسائل میں کسی بھی دلیل عقلی کو باطل قرار دینے کے لئے ایک اور دلیل عقلی وضع کی جا سکتی ہے اور یہ صورتحال ایک نہ ختم ہونے والے سلسلے کو جنم دے دیتی ہے۔ کانٹ نے بالکل درست کہا تھا کہ عقل کی مدد سے مابعد الطبیعیاتی مسائل کی کشود ناممکن ہے۔ ان مسائل کا حل سریت کے خالصتاً شعوری پہلو یا اس دانشِ روحانی ہی سے ممکن ہے جس کے لئے قرآن حکیم نے کم و بیش متبادل طور پہ ایمان بالغیب کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ایمان بالغیب اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس لطیف تعلق خاطر سے عبارت ہے جو خود قرآن کے بیان کردہ تمام ذریعہ ہائے علم میں مرکزی کردار ادا کرتا ہے اگر شعور حق کی جانب سے رہنمائی میسر نہیں تو مشاہدہ و تجربہ ہو یا عقل و استدلال کوئی راستہ بھی منزل تک لے کے نہیں جا سکتا بلکہ ایسی صورت حال میں خود قرآنی آیات سے بھی گمراہی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا چنانچہ سریت نے بالعموم اور تصوّف نے بالخصوص نہ صرف یہ کہ۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم قدرے صراحت

سے بیان کریں گے۔ فرد کی خود اپنی روحانی اور اخلاقی زندگی اور معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیئے اہم کردار ادا کیا ہے بلکہ اس میں مابعد الطبیعیاتی مسائل کے حل کے لیئے بھی فیصلہ کن حکم صادر کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔

تصوّف کی اسلامی بنیادیں

مسلمانوں میں متصوفانہ رجحانات کا آغاز اس شدید احساس ذمہ داری کے باعث ہوا جو قرنِ اول میں خشیت ایزدی کے وفور کی وجہ سے موجود تھا۔ اصحاب صفہ کا طرز حیات اس سلسلے میں نمائندہ حیثیت کا حامل ہے۔ انہوں نے کسی نظریاتی مسلک کی تاسیس تو نہ کی، لیکن عملاً اس امر پہ بہت زور دیا کہ روحانی بلندی اور رفع درجات کی خاطر ذکر الٰہی اور عبادت و ریاضت میں ہمہ تن مصروف رہنا ناگزیر ہے۔ یہ ایک مثبت لائحہ عمل تھا لیکن مختلف وجوہات کی بنا پر رفتہ رفتہ اس کے ساتھ دنیا سے بے رغبتی اور گریز کے منفی میلانات بھی نمودار ہونا شروع ہو گئے جنہیں عہد بنو امیہ میں خاصی تقویت ملی۔ یہ وہ عہد تھا جب سیاسی کشمکش اور حبّ اقتدار کی بنا پر دنیاداری اور عیش و عشرت سے لگاؤ میں اضافہ ہوا اور اسلامی تعلیمات سے وابستگی کے جذبے میں کمی واقع ہو گئی۔ کثرت زر اور اقتصادی فارغ البالی جو مختلف فتوحات کی رہینِ منت تھی اخلاقی بے راہروی اور دینی اقدار سے پہلوتہی کا سبب بن گئی۔ سیاسی استحکام کی خاطر جبر اور ظلم کو روا سمجھا جانے لگا، اور ایسے حالات پیدا ہو گئے کہ عام لوگوں کی توجہ روحانی ترقی کے تصور سے ہٹ کر کاروبار حیات کی جانب مبذول ہو گئی۔ خلافت کے اسلامی تصور کے برخلاف ملوکیت اور استبداد کو فروغ حاصل ہوا۔ اس مسموم صورت حال میں سنجیدہ اور نیکوکار افراد نے عافیت اسی میں محسوس کی کہ وہ خاموشی اور گوشہ نشینی اختیار کریں اور اپنے آپ کو ان آلودگیوں سے دور رکھیں جو اس عہد کے معاشرتی ڈھانچے کا جزو بن گئی تھیں۔ اسی رجحان کے زیر اثر ان میں باطنیت پسندی، جہاد بالنفس، توکل، استغناء، ذکر و فکر جیسی صفات پیدا ہوئیں۔ دنیا کے معاملات میں

دلچسپی نہ لینا بلکہ استکمالِ نفس کے لئے عبادت اور ریاضت میں ہر آن محو رہنا ان کے نزدیک حقیقی کامیابی اور فلاح کے لئے ضروری شرط ٹھہرا۔ حسن بصریؒ، رابعہ بصریؒ، حبیب عجمیؒ، مالک بن دینارؒ، ابراہیم بن ادہمؒ، ذوالنون مصریؒ، جنید بغدادیؒ، سفیان ثوریؒ، بایزید بسطامیؒ، داؤد طائیؒ، معروف کرخیؒ جیسے جید مسلمان صوفیا اسی عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔

جہاں تک لفظ "صوفی" کا تعلق ہے اس کے اشتقاق کے بارے میں مختلف آراء ہیں:۔

بعض لوگ اسے لفظ "صُفّہ" سے ماخوذ تصور کرتے ہیں۔ جس کا مطلب ہے چبوترہ، اصحاب صُفّہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ صحابہ کرام تھے جو تمام علائق حیات سے کٹ کر مسجد نبویؐ کے ایک چبوترے پر شب و روز عبادت میں مشغول رہتے تھے۔ چونکہ صوفیا ہر لحظہ ذکرِ الٰہی اور عبادت و ریاضت کرتے رہتے ہیں لہٰذا انہیں یہ نام دیا گیا۔

کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ صوفی کا لفظ "صفا" سے نکلا ہے جس سے مراد صفائے باطن ہے۔ صوفیا پاکیزگیٔ نفس کی اہمیت پر بہت زور دیتے ہیں۔ اس لئے انہیں صوفی کہا جاتا ہے۔

ایک اور مکتب خیال کے مطابق صوفی کا لفظ "صف" سے مشتق ہے۔ صوفیا چونکہ صفِ اول کے لوگ سمجھے جاتے ہیں اور نماز باجماعت میں وہ سب سے اگلی صف میں کھڑے ہونے کو افضل تسلیم کرتے ہیں یا یہ کہ قیامت کے روز وہ نیک لوگوں کی صفِ اول میں ہوں گے اس لئے انہیں صوفی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے

بعض مفکرین نے صوفیا کا رشتہ سرزمین یونان کے فرقہ سوفسطائیہ[1]

---

[1] : فکرِ یونان کی تاریخ میں سوفسطائیہ کو اس لحاظ سے نمایاں مقام حاصل ہے کہ انہوں نے پہلی مرتبہ انسان کی توجہ آفاق سے ہٹا کر انفس کی جانب مبذول کرائی (باقی اگلے صفحہ پر)

سے جوڑنے کی کوشش کی۔ اس فرقے کے لوگ حکمت و دانائی کے معلم گردانے جاتے تھے تاہم سب سے زیادہ صائب رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ صوفی لفظ "صوف" سے نکلا ہے جس کا مطلب ہے اون ۔ دنیا کی کئی اقوام میں اونی لباس سادگی اور درویشی کی علامت سمجھا جاتا رہا ہے چنانچہ اسے صوفیا کے مرغوب ترین ملبوس کی حیثیت حاصل رہی ہے بلکہ اکثر حلقوں میں صوفیا کا یہی نشان امتیاز سمجھا جاتا رہا ہے۔ لہٰذا اس لباس کے پہننے والوں کو "صوفی" کہا جانے لگا۔ سید علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ نے جن کی معروف کتاب کشف المحجوب تصوف کی اولین کتابوں میں شمار ہوتی ہے اپنی اس کتاب کے چوتھے باب کے آغاز پر ایک حدیث نقل کی ہے۔

عَلَيْكُمْ بِلُبْسِ الصُّوْفِ تَجِدُوْنَ حَلَاوَةَ الْإِيْمَانِ فِیْ قُلُوْبِكُمْ

"اپنے اوپر صوف کا لباس لازم کر لو، اپنے دلوں میں ایمان کی شیرینی محسوس کروگے[۱]"

نامور مسلم مفکر ابن خلدون اور اس کے علاوہ اور بھی کئی اصحاب علم نے "صوفی" کے لفظ کو صُوف سے مشتق قرار دیا ہے۔ قرآن میں "اصواف" کا لفظ جو "صوف" کی جمع کا صیغہ ہے اون ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے[۲]

ایک مشہور روایت کے مطابق مسلمانوں میں صوفی کا لقب سب سے پہلے ابوہاشم کو دیا گیا جو عہد بنو امیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کبار کے عہد میں اس لفظ کی ترویج نہیں ہوئی تھی۔ لیکن اس امر سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ تصوف

ان میں سب سے ممتاز مفکر پروٹاغورث تھا جس کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ انسان ہی ہر شے کا معیار ہے۔ پروٹاغورث کے علاوہ جورجیاث کا نام بھی قابل ذکر ہے۔

سوفسطائیہ کا تعلق قریب قریب ۵۰۰ قبل مسیح سے ہے۔

۱: کشف المحجوب اردو ترجمہ از عبدالرحمان طارق ص ۸۷

۲: قرآن ۱۶ : ۸۰

غیر اسلامی اثرات کا مرہون منت ہے تعلیماتِ اسلام کے عمومی مزاج اور خیر القرون کے مسلمانوں کی عملی زندگی سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ اس عہد مبارک میں تصوف کی روح بہرحال موجود تھی۔ قرآن اور احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں صوفیانہ طرزِ فکر کی جانب واضح اشارات موجود ہیں۔ بلکہ مجموعی طور پر اسلام کی تعلیمات میں تقویٰ، توکل، توبہ استغفار جیسی صفات پر اصرار اس قدر زیادہ دکھائی دیتا ہے جیسے تعمیر سیرت کے یہی بنیادی عناصر ہوں۔ قرآن میں اوامر و نواہی اور معتقدات کے پس پردہ پائی جانے والی حکمتوں کی طرف بھی ایسے بلیغ اشارے ملتے ہیں جن سے صوفیا کی باطنیت پسندی کا جواز میسر آتا ہے۔ وظائفِ نبوت میں جہاں تلاوتِ آیات، تزکیہ نفس اور تعلیم کتاب شامل ہیں وہاں تعلیم حکمت بھی موجود ہے ارشادِ ربانی ہے:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (۶۲ : ۲)

"وہی تو ہے جس نے ان پڑھوں میں خود انہی میں سے ایک پیغمبر مبعوث کیا جو ان کے سامنے اللہ کی آیات کی تلاوت کرتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے اور کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

صوفیا کے نزدیک حکمت سے مراد الفاظ کے اندر چھپی ہوئی معنویت کا ادراک ہے اور اس کی اہمیت اس قدر زیادہ ہے کہ قرآن نے اسے خیر کثیر قرار دیا ہے۔ ارشاد ہے:

مَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (۲۶۹:۲)

"جسے حکمت دی گئی اسے بہت بڑی بھلائی عطا کی گئی۔"

باطنی اسرار کی تحقیق و تفحص کے اسی میلان سے متصوفانہ رجحانات کا آغاز ہوتا ہے۔ حسب ذیل آیات قرآنی سے بھی صوفیا نے اپنے عقاید کی تائید حاصل کی۔

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (۳:۵۷)

"وہی اول ہے وہی آخر، وہی ظاہر ہے اور وہی باطن اور وہ تمام چیزوں کو بخوبی جانتا ہے"

لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (۲:۱۱۵)

"اور مشرق و مغرب سب اللہ ہی کا ہے۔ تم جس طرف رخ کر لو، ہر جانب اللہ تعالیٰ کا چہرہ موجود ہے"

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۲:۳۵)

"اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے"

وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى (۸:۱۷)

"اور جس وقت (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) تم نے کنکریاں پھینکی تھیں تو وہ تم نے نہیں بلکہ اللہ نے پھینکی تھیں"

اس نوعیت کی کئی آیات نقل کی جا سکتی ہیں۔ قرآن کے علاوہ احادیثِ نبوی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) میں بے شمار ایسے افکار و تصورات ملتے ہیں جن سے تصوف کی جھلکیاں نمایاں ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک حدیثِ قدسی ہے۔

"میں چھپا ہوا خزانہ تھا۔ میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں، چنانچہ میں نے کائنات کی تخلیق کی"

ایک اور حدیث قدسی ہے:۔

"میرا بندہ مجھ سے قریب تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ میں اسے اپنا محبوب بنا لیتا ہوں اور جب میں اسے اپنا محبوب بنا لیتا ہوں تو میں اس کے کان بن جاتا ہوں جن سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھیں بن جاتا ہوں، جن سے وہ دیکھتا ہے اور اس کے ہاتھ بن جاتا ہوں جن سے وہ پکڑتا ہے"

ایک حدیث میں ہے۔

"دنیا مردار ہے اور اس کے طلب کرنے والے کتے ہیں"

یہاں دنیا سے مراد وہ خواہشات ہیں جو انسان کو اللہ سے غافل کر دیتی ہیں۔ سید علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ نے کشف المحجوب میں ابوالحسن احمد بن حواری کا تذکرہ کرتے ہوئے ایک روایت تحریر فرمائی ہے[1]

"دنیا گندگی کا ڈھیر ہے اور کتوں کے جمع رہنے کا مقام۔ ادنیٰ درجے کا ذلیل کتا وہ ہے جو اس کے گرد گھومتا پھرتا رہے اور ہوسِ دنیا سے سیر نہ ہو کتا اس ڈھیر پر آکر اپنی حاجت کے مطابق لیتا ہے اور لوٹ جاتا ہے لیکن دنیا کا حریص مال و دولتِ دنیا سے کبھی سیر نہیں ہوتا"

اس طرح کی کئی اور روایات میں صوفیانہ طرزِ زندگی کی اہمیت پر بے حد زور دیا گیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خود اپنی حیاتِ طیبہ میں سادگی، عبادت اور خشوع و خضوع کا ایک ایسا بے مثال منظر موجود تھا جو رہتی دنیا تک کے عابدوں اور زاہدوں کے لئے ایک نمونہ ہے۔ آپ کا پوری پوری رات محوِ عبادت رہنا، غارِ حرا کی خلوتوں میں جا کر فکر و مراقبہ کرنا، روزمرہ زندگی میں امانت، دیانت اور نیکی کے ایک جیتے جاگتے شاہکار کی مثال پیش کرنا ایسی خوبیاں ہیں جن میں صوفیا کو بہت کچھ میسر آتا ہے۔ آپ کی سیرت میں یکسر ترکِ علائق نہ سہی، اجتناب علائق کی نشانیاں ضرور دکھائی دیتی ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے یا یہ کہ اس کی حیثیت محض ایک پل کی سی ہے جسے عبور کر کے ہمیں اصلی مقام تک پہنچنا ہے۔ گویا دنیوی زندگی عظیم مقصد کے حصول کی خاطر ایک جولانگاہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنے ہاتھوں سے اپنے کام سرانجام دیتے، بازار سے سودا سلف لاتے، اپنے کپڑوں کی آپ سلائی کرتے اپنے جوتوں کی مرمت کر لیتے، ایفائے عہد، عفو و درگزر، اور اس طرح کی بے شمار صفات آپ کی سیرتِ مطہرہ میں بحسن و کمال موجود دکھائی دیتی ہیں۔ آپ کے فیضانِ تربیت کی وجہ سے صحابہ کرام کی زندگیاں بھی اطاعت اور تسلیم و رضا کے عمدہ

---

[1]:۔ کشف المحجوب اردو ترجمہ عبدالرحمان طارق ص : ۱۳۷

کرداروں کا درجہ رکھتی ہیں ۔
اسلامی تعلیمات کے زیر اثر صحابہ کی بنیادی سوچ ہی بدل گئی تھی۔ دنیا اور اس کے
معاملات کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر میں انقلاب رونما ہو چکا تھا۔ وہ زندگی محض
زندہ رہنے کے لیے نہیں بلکہ اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے بسر کرتے تھے۔ ان کا رہن
سہن نہایت سادہ تھا۔ لذت کوشی اور عیش پسندی کو وہ نہایت مہلک خیال کرتے تھے۔
صحابہ کے بعد تابعین کے ہاں اسی نوعیت کی صفات کے حامل افراد کے تذکرے ملتے
ہیں جو اس دعوے کا ثبوت بہم پہنچاتے ہیں کہ تصوف کم از کم ابتدائی طور پر خالصتاً
اسلامی تعلیمات پر مبنی تھا اور اس کا اصل مقصد اخلاص، حسنِ عمل اور پاکیزگی نفس
جیسی عمدہ صفات کا حصول تھا۔ یہ تصور کرنا کہ مسلمانوں میں تصوّف اپنی روح کے
اعتبار سے بیرونی عوامل کی کارفرمائی کے باعث پیدا ہوا تاریخی شعور سے ناآشنائی کے
سبب سے ہوگا یا پھر تعصب اور حقائق کو مسخ کرنے کی مذموم کوشش کا نتیجہ ہوگا۔
تصوف کی ابتداء اور اس کا ارتقاء دراصل اسلامی فکر کی ایک مخصوص جہت کے نشوونما
کا مرہونِ منت ہے۔

تصوّف پر خارجی اثرات

جس طرح مسلم فکر کے دیگر تمام پہلوؤں پر مختلف خارجی اثرات مرتب ہوئے اسی
طرح وقت گزرنے کے ساتھ تصوّف میں بھی بعض نئی نئی صورتیں رونما ہوتی رہیں۔ دوسری
اقوام مشرف بہ اسلام ہوئیں تو ان کے اندازِ فکر سے متاثر ہونا ایک قدرتی عمل تھا چنانچہ
جدید خیالات اور نظریات کی تشکیل ہوئی۔ اسلام اپنی فطرت کے اعتبار سے ایک عالمگیر
اور بین الاقوامی دین ہے۔ بنیادی امور کی مکمل نگہداشت کے ساتھ ساتھ زندگی کے
جزئی معاملات میں آزادی اور رواداری کو جائز تصور کرتا ہے۔ لہٰذا مختلف تمدنوں سے
اخذ و قبول کا سلسلہ جاری رہا۔ دیگر شعبوں کی مانند تصوف میں بھی کچھ نئے خیالات ابھرنا
شروع ہوگئے اور بعض ایسی خصوصیات نے جنم لے لیا جو ابتدائی مراحل میں موجود نہ

تھیں۔ اس بدلی ہوئی شکل ہی کی وجہ سے علمائے ظاہر نے تصوف پر اعتراضات وارد کئے۔ حتیٰ کہ بعض اہل تصوف پر کفر کے فتوے لگائے۔ کچھ اصحاب فکر و نظر نے تصوف کے غیر اسلامی رجحانات کی نشاندہی میں انتہائی دقت نظر سے کام لیا اور خود صوفیا کے حلقوں سے تجدید و اصلاح کی کئی تحریکیں اٹھیں۔ اس سلسلے میں سید علی ہجویریؒ، غزالیؒ، مجدد الف ثانیؒ کے اسمائے گرامی خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے خالص اسلامی تصوف کے خد و خال اجاگر کرنے میں شاندار خدمات سرانجام دیں۔ اصلاح تصوف اور تجدید افکار کی یہ کوششیں اس امر کا بین ثبوت ہیں کہ خارجی اثرات فی الواقع کارفرما رہے ہیں۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن یہ کہنا کہ تصوف کی پوری تحریک ہی خارجی عوامل کا نتیجہ ہے کسی اعتبار سے بھی قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ اس کی اساس بہر حال تعلیمات اسلام میں موجود ہے۔ جن بیرونی عوامل نے اسے خاص طور پر متاثر کیا ان میں نوفلاطونیت، بدھ مت اور مسیحت کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ یہاں ان تینوں کے اثرات کا اجمالی جائزہ پیش کرنا ضروری محسوس ہوتا ہے۔

۱۔ نوفلاطونیت

فلسفۂ یونان کے دور انحطاط میں کچھ ایسی تحریکیں رونما ہوئی تھیں جنہوں نے دوررس اثرات پیدا کئے۔ عقلیت کے ردِ عمل کے طور پر ابھرنے والی یہ تحریکیں باطنیت پر مبنی تھیں۔ بالخصوص فلاطینوس (۲۰۴۔ ۲۶۹ء) کے افکار میں ظاہر سے زیادہ باطن، عقل سے زیادہ وجدان اور مشاہدۂ آفاق سے زیادہ مشاہدہ انفس پر زور تھا۔ اس نے اس عقیدے کو عام کیا کہ منطقی فکر حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل نہیں کرسکتا۔ اس کے لئے باطن کا سفر ضروری ہے طبعی علوم کی ترقی روح کی تسکین کا سامان بہم نہیں پہنچا سکتی۔ ان میں اپنی ذہنی توانائیوں کو ضائع کرنے کی بجائے کشف و وجدان کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔

فلاطینوس کے مابعد الطبیعی نظریات ان رسائل میں موجود ہیں جو اینیڈات Enneads

کے نام سے مرتب کیئے گئے۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقت اوّل سے لے کر مادی کائنات تک ایک تسلسل پایا جاتا ہے۔ خدا اپنی ماورائیت کے باوجود ہر جگہ موجود ہے۔ وہ مبداء بھی ہے اور منتہا بھی، وہ اول بھی ہے اور آخر بھی، وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ اس پر ہر شے کا انحصار ہے اور ہر شے اسی کی جانب لوٹ کر جانے والی ہے۔ فلاطینوس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ماورائیت حلول کی ضد نہیں اور کثرت کے بغیر وحدت کا تصور ناممکن ہے۔ خدا کی ماورائیت کی نوعیت یہ ہے کہ جب ہم اس کے بارے میں کچھ کہتے ہیں تو دراصل اسے محدود کرتے ہیں۔ ہم اس کی کوئی تعریف کر ہی نہیں سکتے۔ وہ ہر شے سے بلند ہے۔ فلاطینوس کا عقیدہ تھا کہ خدا نے کائنات کو تخلیق نہیں کیا بلکہ یہ اس سے صادر ہوئی ہے۔ یہ خدا سے اسی طرح جاری ہوئی جیسے سورج سے شعاعیں یا آگ سے حرارت یا برف سے برودت یا چشمے سے ندیاں، کوئی شے سورج سے جس قدر دور ہوگی اسی قدر کم روشن ہوگی۔ اسی طرح صدور کے عمل میں جو شے خدا سے جتنی دور ہوگی اسی قدر اس میں کثافت ہوگی۔ فلاطینوس کا خیال تھا کہ زمان و مکان کی حدود میں مقید ہو جانا کمال سے زوال کی طرف آنے کے مترادف ہے۔ اگر ہم خدا تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو محض اتنا ہی کافی نہیں کہ ہم نیکیوں کو اپنائیں۔ اس کے لئے روح کا ہر قسم کے تکدر سے پاک ہونا بلکہ جسم کی قید سے آزاد ہونا ضروری ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے اس نے الٰہیاتی مسائل کے ساتھ ساتھ عملی ریاضت اور مجاہدے پر زور دیا۔

فلاطینوس کی ان تعلیمات کا اثر مسلمان صوفیا نے بھی قبول کیا۔ بلکہ بعض لوگ تو اس معاملے میں اس حد تک متاثر ہوئے کہ اسلامی عقائد سے متصادم نظریات تک کو تسلیم کرنے لگے۔ اور اس کے لئے توجیہہ و تاویل کا سہارا لینے میں بھی متامل نہ ہوئے۔ انہوں نے فلسفۂ یونان کو تعلیمات اسلام سے ہم آہنگ کرنے کی خاطر ایسی تاویلیں کیں جو مجموعی طور پر اسلام کے مزاج کے خلاف تھیں۔ اس صورت حال میں ردعمل کا ابھرنا قدرتی بات تھی۔ جید صوفیا نے یونان پرستی کے اس میلان کے خلاف جہاد کیا اور کھرے اور کھوٹے کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے کچھ معیار فراہم کیئے۔ یہ کہنا کہ صوفیا حکمہ یونان کے آگے

یکسر جھک گئے تھے اور ان میں جرح و تعدیل کی کوئی تحریک پیدا نہ ہوئی واقعات کے سراسر خلاف ہے۔

ب۔ بُدھ مت

بدھ مت کے بانی مہاتما بُدھ (۵۶۰۔۴۸۰ ق م) کی زندگی ترکِ دنیا کی ایک اچھوتی مثال ہے۔ اس نے اپنے اردگرد پائے جانے والے آلام و مصائب، استحصال اور مظالم سے دل برداشتہ ہو کر راہ فرار اختیار کرنے میں عافیت محسوس کی۔ ظاہری شان و شوکت اور عیش و عشرت کے جملہ سامان سے کنارہ کشی کر کے اس نے عزلت گزینی اور بادیہ پیمائی میں سکون تلاش کرنے کی سعی کی۔ سخت ریاضت، چلہ کشی مطالبات نفس کی نفی اور گہرے غور و فکر کی وساطت سے بالآخر اس نے نروان حاصل کر لیا اور یوں ایک نئی روشنی سے بہرہ یاب ہو کر واپس اپنے معاشرے کی جانب لوٹا۔ اس نے لوگوں کو نیکیوں کی ترغیب دی۔ جھوٹ، مکر و فریب اور ایذارسانی سے اجتناب کی تلقین کی۔ اس کے نزدیک انسان دوستی، محبت باہمی تعاون اور رواداری ایسی اقدار میں جو استکمال نفس کا بہترین ذریعہ ہیں۔ اس کی اس تعلیم میں بلا کی جاذبیت موجود تھی۔ اس کے پیروکاروں میں اضافہ ہوتا چلا گیا اور اتنا عرصہ گزر جانے کے باوجود آج بھی اس کے ماننے والے کثیر تعداد میں پائے جاتے ہیں۔

بدھ مت کی نمایاں تعلیمات کچھ یوں ہیں: یہ دنیا دکھوں کا گہوارہ ہے۔ دکھ فانی اشیا کی محبت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان سے نجات پانے کی ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ فانی چیزوں سے بالاتر ہو کر لازوال سچائیوں سے پیار کیا جائے۔ نفسانی خواہشوں کو قابو میں رکھا جائے۔ نیکی یہ ہے کہ انسان اپنے عقیدے کو درست کرے، اچھی گفتگو کرے، بلند مقاصد کو پیش نظر رکھے۔ دیانتداری اور ایثار کا مظاہرہ کرے۔ نفس پرستی، لذت پسندی اور حبِ دنیا برائی کے سرچشمے ہیں۔ ان سے بچنے کی کوشش کی جائے۔

مسلمان صوفیا ان تعلیمات سے بے حد متاثر ہوئے کیونکہ اسلام میں بھی اسی قسم کی

باتیں موجود ہیں۔ لیکن ترک دنیا اور نفس کشی پر حد سے زیادہ زور دینے کی وجہ سے بعض صوفیا راہ اعتدال سے ہٹ گئے۔ لہٰذا انہیں تنقید کا نشانہ بننا پڑا۔

اسلام مطالباتِ نفس کی نفی کرنے کی بجائے ان کے ترفع اور تہذیب کا قائل ہے اور معاشرتی تقاضوں سے انحراف کی بجائے ان سے بطریق احسن عہدہ برآ ہونے کی تعلیم دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دنیا دار العذاب نہیں بلکہ دار الابتلا ہے۔ عظمت یہ ہے کہ انسان آزمائش میں پورا اترے۔ اسی میں اس کی کامیابی ہے۔ بدھ مت میں اخلاقی سربلندی کو نفی ذات پہ منحصر قرار دیا گیا ہے جبکہ اسلام اثباتِ ذات پر اصرار کرتا ہے اور یہ خاصا بڑا اختلاف ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ج۔ مسیحیت

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رہن سہن بڑا سادہ اور درویشانہ تھا۔ لذاتِ دنیوی سے بے نیاز ہو کر نیکی کا راستہ اختیار کرنا اور لوگوں کو اس کی تلقین کرنا ان کی زندگی کا مشن تھا۔ ان کی شخصیت کے اس پہلو سے متاثر ہو کر ان کے پیرو کاروں نے رہبانیت کی روش میں کشش محسوس کرنا شروع کر دی۔ بعض عقیدت مندوں نے اس معاملے میں حدود سے تجاوز کیا۔ چلہ کشی، ریاضت اور معاملاتِ زندگی سے فرار کو روحانی ترقی کے حصول کا ذریعہ قرار دیا۔ انجیل میں احتیاجات اور خواہشات سے لاتعلقی کی تعلیم موجود ہے۔ مختلف مقامات پر قناعت، نیک نفسی، ایثار اور انسان دوستی کی فضیلتوں اور برکتوں کی جانب توجہ مبذول کرائی گئی ہے۔ اور لہو و لعب، عیش و عشرت اور دنیا کی عارضی لذتوں سے اجتناب کرنے پر زور دیا گیا ہے۔ انتہا پسند لوگوں نے ترکِ دنیا کی اس تعلیم سے یہ مطلب اخذ کیا کہ دنیا سے مکمل طور پر کنارہ کشی، خلوت گزینی اور گریز ہی بہترین لائحہ عمل ہے۔ رفتہ رفتہ عیسائیوں میں راہبوں کا ایک مستقل ادارہ معرضِ وجود میں آ گیا۔ یہ لوگ اونی لباس پہنتے، خواہشوں کی تکمیل سے اجتناب کرتے اور الٰہیات پر بحثیں کرتے تھے۔ ان میں عجیب قسم کے افکار و نظریات رائج ہو گئے۔ عام لوگ بھی ان میں جاذبیت محسوس

کرنے لگے۔ بعض مسلمان صوفیا ان افکار سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے، اور مسیحی متکلمین کی طرح ایسی بحثوں میں دلچسپی لینے لگے جو ان کے اپنے نظامِ فکر سے متغائر تھیں۔ لیکن کئی پہلو ایسے بھی تھے جو خود اسلام کی تعلیم کے عین مطابق تھے۔ اسلام عیسائیت کی نفی نہیں کرتا بلکہ ان دونوں مذاہب میں کئی عقائد مشترک ہیں۔ مثال کے طور پر مسیحیت میں محبت کے جذبے کو بڑا اہم درجہ حاصل ہے۔ انسان کی خدا اور خدا کے بندوں سے محبت سب سے بڑی نیکی تصور کی جاتی ہے قرآن میں بھی محبت پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ صلہ رحمی، ایثار اور حقوق العباد کی ادائیگی پر دونوں ادیان کی تعلیمات میں اصرار موجود ہے۔ یہ ایسی صفات ہیں جو مائل بہ تصوف طبائع کے لئے خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ محبت اور انسان دوستی کو صوفیا نے بطورِ خاص اپنا مطمحِ نظر بنایا اور اس روش کو عام کرنے میں موثر کردار ادا کیا۔ صوفیاء کے تذکروں میں حضرت عیسٰی علیہ السلام کے اقوال کے حوالے بکثرت ملتے ہیں۔ ایک معروف روایت یہ[1] ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عیسٰی علیہ السلام تین آدمیوں سے ملے جو نہایت نحیف و نزار تھے اور جن کے چہرے زرد تھے آپ نے ان سے دریافت کیا: تمہاری یہ حالت کس وجہ سے ہے؟ انہوں نے جواب دیا: جہنم کے خوف سے۔ پھر وہ تین اور آدمیوں سے ملے جو پہلے تین آدمیوں سے بھی زیادہ کمزور اور ناتواں تھے۔ آپ نے ان سے پوچھا کہ تمہاری یہ حالت کیوں ہے انہوں نے جواب دیا بہشت کی طلب و آرزو کے باعث۔ آپ آگے بڑھے اور تین ایسے آدمی ملے جو پہلے دونوں گروہوں سے کہیں زیادہ مضمحل اور زرد رو تھے۔ آپ نے ان سے بھی وہی سوال کیا۔ انہوں نے جواب میں کہا: خدا کی محبت کی وجہ سے۔ اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ تم خدا سے قریب ترین ہو۔ ایک مسلمان صوفی احمد بن الحواری نے ایک عیسائی عالم سے پوچھا کہ تمہاری کتاب میں سب سے زیادہ اصرار کس حکم پر ہے اس نے جواب دیا: اپنی پوری صلاحیتوں کے ساتھ اپنے خالق سے محبت کرنے پر[2] اور

---

[1]: R. A. Nicholson, The Mystics of Islam, pp. 10-11. [2]: ایضاً ص ۱۱

یہ بات قرآن کی تعلیم کے بھی عین مطابق ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:-

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (۲:۱۶۵)

" وہ لوگ جو ایمان لائے اللہ سے بہت محبت کرنے والے ہیں۔"

مسلمان صوفیا نے جب خدا کی قدرت، علم، عدل اور دوسری صفات کی نسبت محبت پر زیادہ زور دیا تو اس میں قرآنی تعلیمات کے ساتھ ساتھ مسیحیت کا اثر نمایاں دکھائی دیتا ہے۔

صوفیانہ شعور

تصوّف، جیسا کہ ارشارۃً کہا جا چکا ہے، طرزِ حیات کے علاوہ ایک مخصوص کیفیتِ شعور بھی ہے۔ یہ سوچ کا ایک منفرد انداز مہیا کرتا ہے۔ غور سے دیکھا جائے تو سوچ کا یہی انداز وہ اساس فراہم کرتا ہے جس پر صوفیانہ عمل و تجربہ کی عمارت استوار ہوتی ہے اور جداگانہ خصائص معرضِ وجود میں آتے ہیں۔ مسلم تصوّف میں اس نظری پہلو کا نشوو ارتقا معتزلہ اور اشاعرہ کی لاحاصل عقلی بحثوں کے پس منظر میں ہوا۔ جب اہل بصیرت نے پوری شدت کے ساتھ یہ محسوس کیا کہ عقل و استدلال کی وساطت سے مذہب کی بنیادی سچائیوں کا ادراک حاصل کیا ہی نہیں جا سکتا چنانچہ انہوں نے کشف و وجدان کا راستہ منتخب کیا۔ رفتہ رفتہ یہی روش مسلم صوفیا کی مابہ الامتیاز خصوصیت بن گئی۔

مذہب سے متعلق افراد کو تین طبقات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

اول عوام الناس جو بلا چون و چرا اور بغیر کسی حجت و دلیل کے مذہبی معتقدات کے قائل ہوتے ہیں۔

دوم علما اور مفکرین جو تعلیماتِ مذہب کی عقلی بنیادیں دریافت کرنے کے لئے منطقی استدلال کا سہارا لیتے ہیں۔

سوم صوفیا جو مذہب کو ایک تخلیقی تجربے کے طور پر قبول کرتے ہیں۔

عوام الناس کے نزدیک مذہب ایک کاروباری حیثیت رکھتا ہے جیسے مردم شماری اور پیدائش و اموات کے رجسٹروں میں اندراج یا شناختی کارڈ بنوانے یا پاسپورٹ

حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یوں اس سطح پر مذہب ایک خارجی حقیقت متصور ہوتا ہے جس سے زندگی بسر کرنے کے لئے کچھ ہدایات اور تعلیمات میسر آتی ہیں۔ اس نقطۂ نگاہ کے مطابق خدا محض ایک ماورائی ہستی ہے جسے آلام و مصائب کے وقت مدد کے لئے پکارا جا سکتا ہے۔ گویا جب خدا کی اعانت کے بغیر زندگی کے مسائل حل ہو سکیں تو اس سے بیگانگی اختیار کی جا سکتی ہے۔ اس سطح پر خوف کا جذبہ اور جزا و سزا کے تصورات بڑا اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ انہی سے زندگی میں حزم و احتیاط اور نظم و ترتیب کے پہلو رونما ہوتے ہیں۔

علماء اور مفکرین اس عمومی نقطۂ نگاہ سے بلند تر ہو کر مذہبی تعلیمات کو فکر و استدلال کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان روابط کو دریافت کرنا چاہتے ہیں جو مختلف شعائر کے پس پردہ کارفرما ہیں۔ وہ مذہبی عقائد کو محض تسلیم کر لینے کی بجائے ان کا منطقی تجزیہ اور عقلی توجیہہ کر کے مذہب سے اپنی وابستگی کا اظہار کرتے ہیں ہستی باری تعالیٰ، ملائکہ، آخرت، نبوت، معجزات اور اس طرح کے دیگر تصورات کے ثبوت میں دلائل دیتے وقت ان کا انداز کچھ یوں ہوتا ہے جیسے وہ ان سب کی فکری اساس مہیا کر رہے ہوں۔ ان کے ہاں بھی مذہب محض ایک معروضی حقیقت ہوتا ہے جس کا فہم و شعور حاصل کرنا گویا سائنسی حقائق کا ادراک ہے۔

ان دونوں طبقات کے علی الرغم صوفیا کے ہاں مذہب اور اس کی تعلیمات خارجی چیزیں نہیں بلکہ خالصتاً داخلی روحانی تجربات ہیں جو جذب و شوق، کشف و وجدان اور دیگر باطنی کیفیات پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک مذہب محض چند رسوم و شعائر یا عبادات اور اعتقادات کا مجموعہ نہیں بلکہ ہستیِ مطلق تک رسائی حاصل کرنے کا ایک مؤثر ذریعہ ہے۔ وہ اسرار و رموز شریعت کے عرفان کی بدولت روحانی ترقی کی منازل طے کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے اندر کچھ ایسی تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ہر شے کو نورِ الٰہی کی مدد سے دیکھنے لگتے ہیں۔ ان کے لئے خدا ایک فعال اور زندہ و پائندہ حقیقت ہے جس سے براہ راست تعلق استوار کیا جا سکتا ہے۔ اس سطح پر حیات بعد الموت، جنت، دوزخ، ملائکہ اور اس طرح کے دیگر

مابعد الطبیعی تصورات اپنا مفہوم بدل لیتے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جس کے لئے علامہ اقبال نے دریافت کا لفظ استعمال کیا ہے جبکہ پہلی دونوں سطحوں کے لئے علی الترتیب اس نے 'اعتقاد' اور 'فکر' کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔[1] دریافت کے لئے روحانی شعور، مذہبی واردات اور صوفیانہ تجربہ کی اصطلاحات بھی رائج ہیں۔ اقبال کے نزدیک مذہب کی یہی محکم ترین شکل ہے جسے اختیار کر کے ایک انسان یہ محسوس کر سکتا ہے کہ تمام اصول و ضوابط خواہ ان کا تعلق دینی شعائر سے ہو یا اخلاقی احکام سے خود اس کی اپنی باطنی شخصیت سے متفرع ہو رہے ہیں۔ گویا مذہب اور اخلاق کا سرچشمہ خارج میں نہیں بلکہ خود انسان کے اپنے اندر موجود ہے۔ صرف باطنی بصیرت افروزی اور اعماقِ حیات سے بھرپور شناسائی کی ضرورت ہے۔ اس سطح کی کیفیت کی توضیح کی خاطر اقبال نے کسی صوفی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ قرآن کا صحیح اور مکمل فہم اس وقت تک ناممکن ہے جب تک قاری پر اس کا نزول اسی انداز میں نہ ہو جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا تھا۔[2]

صوفیانہ تجربے کی خصوصیات

صوفیانہ تجربہ تخصیصی نوعیت کا حامل ہوتا ہے ایک عام آدمی کے لئے اس کے بارے میں بامعنی گفتگو کرنا یا اس کی توضیحات کرنا بہت مشکل امر ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کی اصل کیفیت الفاظ کی گرفت میں آ ہی نہیں سکتی۔ اسے سمجھنے کی خاطر عام طور پر محض اس کی کچھ خصوصیات کی نشاندہی کر دی جاتی ہے جن کی مدد سے ہم اس کے خدوخال کا کسی حد تک اندازہ سا لگا لیتے ہیں۔ مختلف مذہبی فلاسفہ نے ان خصوصیات کی مختلف فہرستیں فراہم کی ہیں۔ ان خصوصیات میں سے بعض نمائندہ خصوصیات کی وضاحت حسب ذیل سطور میں کی جاتی ہے۔

---

[1]:- Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 181.

[2]:- ایضاً ص ۱۸۱

اوّل یہ کہ یہ تجربہ ذاتی نوعیت کا ہوتا ہے۔ ویسے تو ہر تجربہ ایک لحاظ سے ذاتی ہوتا ہے مگر صوفیانہ تجربہ ایک مخصوص مفہوم کے ساتھ ایسا ہوتا ہے یہ اس انداز سے ذاتی نہیں ہوتا جس انداز سے مثال کے طور پہ ایک فرد کا دردِ سر کا تجربہ ذاتی ہوتا ہے یا اس کی اپنی خوشی یا اپنے غم کے تجربات ذاتی ہوتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی خودی کے دو درجات ہیں ایک درجہ وہ ہے جو انسان کے کاروبارِ حیات سے متعلق ہے اور جس کا اس نے زمان و مکان سے وابستہ ہونے کے اعتبار سے اکتساب کیا ہے ظاہر ہے کہ خودی کا یہ درجہ مختلف افراد میں مختلف ہوگا۔ دوسرا درجہ اس صورت حال سے عبارت ہے جس کا وقوف زمان و مکان سے ماورا ہو کر حاصل ہوتا ہے اور جسے اصل خودی یا "انا" قرار دیا جا سکتا ہے اس درجہ خودی کی طرف اشارہ ایک معروف حدیث میں ملتا ہے جو یوں ہے خَلَقَ اللّٰہُ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ[1] (اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پہ پیدا کیا)

علامہ اقبال اس کے لئے اپنی ہستی کی جڑوں کے ساتھ رابطہ استوار کرنا کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ صوفیا اپنی ہستی کا ادراک توبہ اور تزکیۂ نفس کے عمل سے حاصل کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک تزکیۂ نفس سے مراد اللہ کی خاطر اس دنیا یا غیر اللہ سے ماورا ہو جانا ہے یہ دنیا ان کے نقطۂ نظر کے مطابق تمام گناہوں اور روحانی آلائشوں کی جڑ ہے علائق حیات سے بے نیاز ہو کر انسان اپنی روزمرہ کی زمانی و مکانی خودی سے بالاتر ہو جاتا ہے اور اس حقیقت مطلق کا ادراک حاصل کرنے کا اہل ہو جاتا ہے جو لامکانی اور ازلی و ابدی ہے۔

بہر حال زمان و مکان سے رہائی کا یہ عمل نہ تو مکمل طور پہ کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے مستقلاً کرنے کی سفارش کی جا سکتی ہے۔ مقصود محض یہ ہے کہ انسان پہلے ہی درجے کی خودی کا اسیر ہو کر نہ رہ جائے بلکہ اسے چاہیے کہ وہ اپنی اساس سے بھی رابطہ استوار رکھے۔

صوفیانہ تجربے کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ تجربہ ناقابل ابلاغ ہے جسے یہ

---

[1] البخاری "الجامع الصحیح" کتاب الاستئذان۔ باب بدء السلام ۱۲۵/۷

تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ اسے روزمرہ کی زبان میں بیان نہیں کر سکتا۔ عام زبان مادی حوالوں پر مبنی ہوتی ہے لہٰذا ذہنی اور روحانی حقائق کو کماحقہ بیان کرنے سے عاجز ہے۔ یہ تجربہ عقلی افکار کی بجائے تاثراتی کیفیات سے زیادہ مشابہ ہوتا ہے چنانچہ اس کے صحیح فہم کے لئے خود اسی نوعیت کے تجربے سے گزرنا ضروری ہے۔ یوں تو کسی بھی تجربے کے جوہر کو بیان کرنا نہایت مشکل امر ہے، صوفیانہ تجربے کے ابلاغ میں خصوصی اشکال کی وجہ یہ ہے کہ اس کا معروض ہر لحاظ سے منفرد اور بے مثل ہے۔ ایک مثبر جیسی بہت سی میزیں، ایک شخص کی دیانتداری جیسی بہت سی دیانتداریاں اور ایک شخص کے دردِ سر کی طرح کے بہت سے لوگوں کے دردِ سر ہو سکتے ہیں لیکن حقیقت مطلق وحدہ لاشریک ہے۔ اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے[1] اس کی معرفت کا اظہار و بیان اصالتاً محض خود کلامی monologism. ہی کے مترادف ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ ہماری زبان کی ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ یہ بالواسطہ یا بلاواسطہ صرف عمومی تصورات کو بیان کر سکتی ہے۔ کسی منفرد تجربے کے اظہار و ابلاغ کی اس میں استطاعت نہیں ہے۔ اس اشکال کے باوجود بعض صوفیا نے اپنے روحانی تجربات کو بیان کرنے کی سعی کی ہے اور اس ضمن میں اشاروں، کنایوں اور علامتوں کے استعمال سے کام لیا ہے لیکن پھر بھی ایک الگ، مستقل اور قابلِ اعتماد نظامِ ابلاغ تشکیل نہیں پا سکا۔

اس صورتِ حال کی کئی وجوہات ہیں۔ مثلاً یہ کہ صوفیا فطرتاً صاحبِ حال لوگ ہوتے ہیں اور انہیں اپنے احوال و تجربات بیان کرنے میں کوئی زیادہ دلچسپی نہیں ہوتی بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ وہ اپنے تجربات کو جان بوجھ کر صیغہ راز میں رکھنا چاہتے ہیں۔ روایت ہے کہ چند علما نے مشہور صوفی ابن عطا سے پوچھا کہ آپ صوفیا کے ساتھ یہ کیا معاملہ ہے کہ عام زبان کی بجائے آپ نے ایک ایسی زبان وضع کر لی ہے جو سننے والوں کو اجنبی محسوس ہوتی ہے۔ یا تو آپ کچھ چھپانا چاہتے ہیں اور سچائی کو چھپانا ہرگز مناسب

---

[1] قرآن : ۴۲ : ۱۱

نہیں ہوتا۔ یا پھر یہ ہے کہ آپ کے نقطۂ نظر میں کوئی واضح نقص ہے جس کی بنا پر آپ اس کا برملا اظہار نہیں کرنا چاہتے۔ ابن عطا نے جواب دیا کہ ہم واضح اظہار سے اجتناب اس لئے کرتے ہیں کہ ہمارا عمل اور ہمارا نقطۂ نظر ہمیں نہایت عزیز ہے اور ہم چاہتے ہیں کہ ہمارے علاوہ اسے کوئی نہ جان سکے۔ چنانچہ ہم مخصوص اصطلاحات کے استعمال پر اصرار کرتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ صوفیا کے لئے لازم نہیں کہ وہ ماہر نفسیات بھی ہوں اور باضابطہ طور پر سائنسی انداز میں مشاہدہ باطن کریں اور اپنے روحانی تجربات کے دوران گزرنے والی قلبی واردات کو آسان زبان کی وساطت سے دوسروں کے لئے بیان کر سکیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ صوفیا کی زبان عوام الناس کی زبان اس لئے بھی نہیں ہوتی کہ جس حقیقتِ مطلق کے مشاہدے کو بیان کرنے کے لئے یہ وضع کی جاتی ہے وہ ہر لحاظ سے یکتا اور بے مثل ہے۔ جیسے ایک پیدائشی طور پر بینائی سے محروم شخص کے لئے سرخ رنگ کی نوعیت واضح کرنے کی کوشش کرنا دشوار ہے اسی طرح عام لوگوں کو صوفیانہ تجربے کے مشتملات کے ادراک میں شریک کرنا نہایت مشکل بلکہ ناممکن ہے تاہم وہ افراد جو صوفیانہ تجربہ حاصل کر چکے ہیں بیان احوال کو کسی حد تک سمجھ لیتے ہیں۔ یہاں کسی حد تک کے الفاظ بہت اہم ہیں۔ خدائے بزرگ و برتر زمان و مکاں کے لحاظ سے ایک معروضی وجود نہیں۔ اس بنا پر ہر شخص کا صوفیانہ تجربہ کسی بھی دوسرے شخص کے صوفیانہ تجربے سے قدرے مختلف ہوتا ہے۔

صوفیانہ تجربے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ تجربہ وقوفی نوعیت رکھتا ہے۔ جذبے اور تاثر سے مماثلت رکھنے کے باوجود تجربہ کرنے والے کے لئے اس میں حتمی علم کی سی کیفیت موجود ہوتی ہے جس کی مدد سے حقیقت کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس میں وہ پہلو بھی گرفت میں آجاتے ہیں جو عام عقل وفکر کی دسترس سے

Muslim Saints and Mystics : A. J. Arberry's translation of episodes from Fariduddin Attar's Tazkaratul Aulyia, pp. 237-238.

سے باہر ہوتے ہیں۔ صاحب تجربہ کو زمان و مکان کی حدوں سے آزاد ہونا پڑتا ہے۔
ہم دیکھتے ہیں کہ دو افراد کے مابین افہام و تفہیم کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ وہ دونوں
نفسیاتی، اخلاقی اور روحانی لحاظ سے کم و بیش ایک ہی سطح اور ایک ہی درجے سے تعلق رکھتے
ہوں۔ اللہ تعالیٰ کی صفات سے کلیتاً متصف ہونا تو محال ہے مگر اس کی معرفت حاصل کرنے
کے لئے اس کے اوصاف کا زیادہ سے زیادہ تخلق اور اکتساب ناگزیر ہے۔ چنانچہ
مجاہدہ و ریاضت کی مدد سے اپنی شخصیت میں اللہ کا جلوہ منعکس کرنا ہوتا ہے جب تک
انسان اس خاص رنگ میں نہ ڈوبے منزل مراد سے ہمکنار نہیں ہو سکتا۔

صوفیانہ تجربہ عارضی اور وقتی ہوتا ہے۔ ایک صوفی بہت جلد اس کیفیت سے
واپس لوٹ آتا ہے اور عام شعوری حالت میں آجاتا ہے۔ تاہم لمحاتی ہونے کے باوجود
یہ تجربہ اپنی شدت کے لحاظ سے ہمہ گیر اور انتہائی مؤثر کیفیات کا حامل ہوتا ہے جن
کی صداقت کے نقوش قائم و دائم رہتے ہیں در حقیقت ہمارے ذہن کی ساخت ایسی
ہے کہ ہم کسی بھی معروض کو زیادہ عرصے کے لئے اپنا مرکز توجہ نہیں بنا سکتے۔ شعوری ذہن
ولیم جیمز کے الفاظ میں ایک ندی کی مانند ہے جو پیہم رواں رہتی ہے برگساں نے اسے
جوشش حیات Elan Vital کا نام دیا تھا ہر نوعیت کا شعور ایک مسلسل حرکت ہے
جس میں ٹھہراؤ یا جمود کا پیدا کرنا یا پیدا ہونا خود اس کی اپنی فطرت کے خلاف ہے۔ اس
بات کے علی الرغم صوفی کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کا حاصل کردہ حقیقتِ مطلق کا
ادراک اور اس ادراک سے ملنے والی روحانی لذت مستقل ہو جائے۔ عبدالقدوس گنگوہی
رحمۃ اللہ نے اسی خواہش کا اظہار کیا تھا جب انہوں نے یہ کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
لقائے رب کی خاطر انتہائی بلندیوں تک پہنچے اور اس کیفیت سے واپس لوٹ آئے۔
خدا کی قسم اگر میں ان بلندیوں تک پہنچ جاتا تو کبھی واپس نہ لوٹتا۔

صوفیانہ تجربے کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس تجربے کے وردد کے لئے
راستہ تو ہموار کیا جا سکتا ہے لیکن جب انسان اس تجربے کی گرفت میں آجاتا ہے تو اس
کی قوتِ ارادی معطل ہو جاتی ہے اور وہ یہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ وہ کسی اعلیٰ اور زبردست

قوت کے تسلط میں ہے ۔ اقبال کے الفاظ میں یہ تجربہ ہستی مطلق کے ساتھ مکمل اتصال کا ایک ایسا لمحہ ہوتا ہے جس میں انسان اپنے انفرادی وجود کو وقتی طور پر بھول جاتا ہے[1] اس کیفیت کو انفعالی :Passive کیفیت بہر حال قرار نہیں دیا جا سکتا جیسا کہ بعض مذہبی مفکرین نے اسے غلط طور پر بیان کیا ہے ماہرین نفسیات کے مطابق فعلیت کے تین پہلو ہیں ۔ وقوف ، احساس اور ارادہ صوفیانہ تجربے میں ارادی فعلیت تو نہیں ہوتی لیکن اس میں وقوف اور احساس کے پہلو موجود ہوتے ہیں ۔ فعلیت کی تینوں صورتوں سے محروم صرف ہر وہ شخص ہو سکتا ہے ۔ جو زندگی سے محروم ہو ۔

صوفیانہ شعور اور شعورِ نبوت میں فرق

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صوفیانہ تجربے اور شعور نبوت میں کوئی فرق و امتیاز نہیں ہے اور اگر کوئی ہے بھی تو صرف درجے کا ۔ نوعیت کے اعتبار سے یہ دونوں یکساں ہیں ۔ لیکن یہ نقطۂ نظر کلیتاً صحیح معلوم نہیں ہوتا ۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کے درمیان نوعیت اور سرشت کے بنیادی اختلافات موجود ہیں جن میں سے چند حسب ذیل ہیں ۔

پہلا اور بنیادی اختلاف یہ ہے کہ صوفیانہ تجربہ اکتسابی ہوتا ہے جبکہ نبوت ایک وہبی امر ہے ۔ تزکیہ نفس ، مراقبہ ، مجاہدہ وغیرہ کی منازل سے گزر کر ایک عام شخص بھی صوفیانہ شعور سے بہرہ ور ہو سکتا ہے ۔ لیکن منصب نبوت کے لئے ذاتی کوششیں نہ لازمی ہیں اور نہ ہی کافی ۔ یہ منصب خدا کا عطا کردہ ہے ۔ ہم یہ بھی نہیں جان سکتے کہ اس منصب کے حصول کے لئے کسی فرد میں کس نوعیت کی استعداد اور صلاحیت کا پایا جانا ضروری ہے ۔ اس بارے میں سب کچھ اللہ ہی کے علم میں ہے ۔ اسی کی مشیت پر منحصر ہے وہ جسے

[1] : Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 19

چاہے نبوت کے منصب پر فائز کر دے۔ جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:-

اَللّٰہُ اَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَہٗ (۶ : ۱۲۴)

اللہ بہتر جانتا ہے کہ وہ اپنی پیغمبری کسے عنایت فرمائے۔

البتہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ نبوت کے منصب پر فائز ہونے سے پیشتر انبیائے کرام تیاری اور ابتلا کے دور سے گزرتے ہیں جس میں ان کی صلاحیتوں کو جلا ملتی ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ضمن میں قرآن حکیم میں ان مراحل کو بیان کیا گیا ہے (دیکھئے آیات ۲۰ : ۳۷ - ۴۱) اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غارِ حرا میں جا کر غور و فکر اور مراقبہ کرنا بھوک پیاس کی شدت کو برداشت کرنا ایک لحاظ سے استقبالِ وحی کی تیاری کا ایک مرحلہ تھا۔ لیکن مجاہدے اور آزمائش کا یہ دور بھی توفیق الٰہی سے ہی میسر آتا ہے۔ یوں نہیں ہے کہ نبی محض اپنی محنت اور ریاضت سے نبوت کا اکتساب کرتا ہے۔ نبوت خالصتاً وہبی نعمت ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے عطا ہوتی ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ معرفتِ الٰہی کے مقام سے ایک صوفی کی باز آمد انفعالی امر ہے وہ شعور کی نارمل حالت میں لوٹ آنے کے باوجود وصال کی لذت میں کھویا رہتا ہے اس کے برعکس ایک نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے۔ ایک نبی کے منصب کا تقاضا یہ ہے کہ وہ روحانی تجربے سے اکتسابِ تجلیات کے فوراً بعد اپنی امت کی رہنمائی کے لئے واپس لوٹ آئے اور اسے گمراہی کے اندھیروں سے نکال کر ایمان کی روشنی میں لانے کی کوشش کرے۔ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ اسے جو پیغام اللہ سے ملتا ہے من و عن لوگوں تک پہنچا دے۔ ارشاد خداوندی ہے:-

یٰاَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَہٗ (۵ : ۶۷)

"اے رسولؐ! جو کچھ بھی آپ پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے اتارا گیا ہے سب کا سب لوگوں تک پہنچا دیجئے اور اگر آپ نے ایسا نہ کیا تو آپ اللہ کا پیغام پہنچانے سے قاصر رہیں گے۔"

صرف یہی نہیں بلکہ پیغمبر انسانوں کے درمیان رہ کر اور ان جیسی دنیوی زندگی بسر کرتے ہوئے اپنی شخصیت کو الہامی تعلیمات کا مکمل نمونہ بنا لیتا ہے تاکہ ان کے لئے ان تعلیمات پر عمل پیرا ہونا آسان ہو جائے۔ اس کے مقابلے میں ایک صوفی پر اس نوع کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ صوفیا سے اصلاحِ احوال اور تبلیغ و اشاعت کا کام سرانجام نہیں پاتا۔ صوفیا نے اسلام پھیلانے میں نہایت مؤثر کردار ادا کیا ہے۔ ہاں البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صوفیا کا انداز علمائے ظاہر سے مختلف ہوتا ہے۔ وہ یہ کام اختیاری کی بجائے اضطراری طور پر کرتے ہیں۔ شعورِ ذاتِ حق کی بنا پر وہ اس بلند مقام پر فائز ہوتے ہیں جہاں وہ پورے وثوق اور اعتماد کے ساتھ اس امر کی گواہی دے سکیں کہ اللہ تعالیٰ کی ہستی اور اس کا پیغام برحق ہیں۔ ایمان باللہ کی اس اعلیٰ سطح تک رسائی کی وجہ سے ان کی شخصیت میں ایک ایسی چمک پیدا ہو جاتی ہے جس سے ہر وہ شخص متاثر ہوتا ہے جو ان کی محبت سے فیض یاب ہو۔ ان کے ایمان کی روشنی چاروں طرف پھیلنا شروع ہو جاتی ہے اور لوگوں میں وہ روحانی اور اخلاقی خصائص رونما ہونا شروع ہو جاتے ہیں جو اس ایمان کے ثمرات کا درجہ رکھتے ہیں۔

تیسرا امتیاز صوفی اور نبی کے مابین یہ ہے کہ صوفی کے پیشِ نظر رشد و ہدایت کے سلسلے میں عملی مقاصد نہیں ہوتے اس لئے اس کا تعلق صوفیانہ تجربے کے مشتملات ہی سے ہوتا ہے اور چونکہ یہ مشتملات ذاتی نوعیت کے ہوتے ہیں اس لئے ان کے ابلاغ میں دقت پیش آتی ہے۔ یہاں تک کہ جب دو صوفی آپس میں اپنے اپنے تجربات بیان کرتے ہیں تو انہیں بھی بسا اوقات افہام و تفہیم کی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس صورتِ حال کے برعکس ایک نبی کے ہاں "ابلاغ" کا یہ مسئلہ پیدا نہیں ہوتا۔ اسے محض ان پیغامات کو لوگوں تک پہنچانا ہوتا ہے جو اسے مخصوص ماورائی شعور کے دوران میں ذاتِ خداوندی سے موصول ہوتے ہیں۔

چوتھی خصوصیت جو نبی کو ایک عام صوفی سے ممتاز کرتی ہے یہ ہے کہ نبی کے ہاں اپنے تجربے کے بارے میں بے پناہ خود اعتمادی پائی جاتی ہے۔ وہ ہر بات بڑے

وثوق سے اور مستند انداز میں کرتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا :۔

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (۵۳ : ۳-۴)

" وہ اپنی خواہش نفس سے بات نہیں کرتے بلکہ وہی کچھ کہتے ہیں جو ان کی جانب وحی کیا جاتا ہے ۔"

ایک مرتبہ آپ نے جو ارشاد فرما دیا حرفِ آخر ہو گیا۔ وحی کی وساطت سے جو کچھ نازل فرما دیا گیا اس کے الفاظ بھی تحریف و تغیر سے اس قدر محفوظ ہو گئے کہ خود اللہ تعالیٰ اس امر کا ضامن بن گیا کہ ان میں ذرہ بھر بھی تفاوت پیدا نہ ہونے پائے۔

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (۱۵ : ۹)

" بے شک یہ قرآن ہم نے ہی نازل کیا اور ہم ہی اس کے نگہبان ہیں ۔"

وحی کی حتمی حیثیت ہی کا نتیجہ ہے کہ نبی کی غیر مشروط اطاعت کرنے کو اطاعتِ خداوندی کے مترادف قرار دیا گیا ہے اور اس کے ارشادات کو فرمانِ خداوندی گردانا گیا ہے۔

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ (۴ : ۶۴)

" جس نے رسول کی اطاعت کی پس اس نے اللہ کی اطاعت کی ۔"

نبی کے مقابلے میں ایک عام صوفی اپنی ذاتی کوشش اور روحانی تجربات کی وساطت سے تکمیل ذات کے مرحلے طے کرتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ دوسروں کے لئے اس انداز سے نمونہ نہیں بن سکتا جس انداز سے ایک نبی بحسن و کمال بن سکتا ہے۔

قرآنی آیات کے بارے میں ناسخ و منسوخ کا جو امتیاز روا رکھا جاتا ہے اس سے بادی النظر میں یہ تاثر لیا جا سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغمبرانہ شعور کے اظہار میں قطع و برید اور تعطل و ترمیم کا عمل پیہم جاری رہا اور یہ کہ بعض اوقات بعد میں آپ کی کہی ہوئی بات نے کسی پہلی بات کو کالعدم قرار دے دیا لیکن یہ تاثر صحیح نہیں ہے۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ آپ کو اپنی کہی ہوئی کسی الہامی بات پر پشیمانی ہوئی ہو یا آپ کو احساس ہوا ہو کہ پہلے غلط بات کہی جا چکی ہے۔ اصل صورتِ حال یہ ہے کہ قرآن نے بنی نوع

انسان کی ہدایت کے لئے یکدم انقلاب کی بجائے تدریجی ارتقار کا طریق کار اپنایا۔ جیسے جیسے مخاطبین کے سماجی حالات میں تغیر آتا رہا یا جوں جوں وہ لوگ اسلام میں زیادہ سے زیادہ راسخ ہوتے چلے گئے آیاتِ قرآنی کے اصرار میں تبدیلی رونما ہوتی چلی گئی۔ اس سلسلے میں شراب کی حرمت کے احکام کی مثال دی جا سکتی ہے۔ اس میں ایک تدریج پائی جاتی ہے۔ قرآن حکیم کی تمام آیات اپنے اپنے مقام پر برمحل اور صحیح ہیں۔ ان کی صحت کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بھرپور اعتماد اور واثق یقین تھا۔

تصوّف

چند عمومی اصطلاحات

متصوّفانہ لٹریچر کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ صوفیا اپنے روحانی تجربوں کو ایک ایسی زبان میں بیان کرتے ہیں جو عام روزمرہ زبان سے مختلف نوعیت کی ہے۔ بظاہر جن الفاظ کی عام زبان سے مماثلت بھی ہے اپنے مفاہیم ومطالب کے اعتبار سے کچھ اس قدر گہرے اور بلیغ ہیں کہ ہم سطحی نقطۂ نگاہ کی مدد سے ان کا فہم حاصل نہیں کر سکتے۔ واقعہ یہ ہے کہ صوفیانہ تجربے کے مشتملات کو دوسروں تک من وعن پہنچانا ممکن ہی نہیں۔ اسی لئے ان کی نوعیت کو سمجھانے کی خاطر اشاراتی زبان استعمال کی جاتی ہے اور ان تشبیہات و استعارات کا سہارا لیا جاتا ہے جو عام لوگوں کے لئے مانوس اور قابل فہم ہوں اور جن کی وساطت سے ان تجربات کے بارے میں ایک ذہنی خاکہ قائم کیا جا سکے۔ اظہار و ابلاغ کی اسی ضرورت کے تحت ہر صوفی اور ہر سلسلۂ طریقت میں اصطلاحات کا ایک منفرد نظام معرضِ وجود میں آجاتا ہے۔ کسی بھی سلسلے کے امتیازی خصائص سے آشنا ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے پیش کردہ نظامِ اصطلاحات اور مروجہ تشبیہات وتراکیب کے معانی میں حتی الامکان دسترس حاصل ہو۔ ورنہ مختلف قسم کی غلط فہمیوں اور لسانی الجھنوں میں مبتلا ہو جانا بعید از قیاس نہ ہوگا۔

تصوّف کی اصطلاحات میں سے بیشتر کا تعلق، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، قرآن کے الفاظ سے ہے یہ اس امر کا ایک واضح ثبوت ہے کہ صوفیا نے اپنے نظامِ فکر وعمل کی اساس قرآنی تعلیمات پر استوار کی۔ ان کا اس معاملے میں اختصاص یہ ہے کہ عام لوگوں کے انداز فہم سے بالاتر ہو کر انھوں نے قرآن کے باطنی مفہوم و منشا سے بہرہ ور ہونے کی سعی کی

اور قرآنی الفاظ کے معانی کی گہرائیوں کا وقوف حاصل کرنا چاہا۔ جیسے جیسے روحانی ترقی کے مراحل طے ہوتے ہیں قرآنی آیات اور الفاظ وحروف کی حکمتیں اور ان کے اسرار کھلتے چلے جاتے ہیں۔ وہی الفاظ جو عام لوگوں کے لئے کسی خاص متعین مفہوم کے حامل ہوتے ہیں اہل نظر اور صاحبانِ سلوک کے لئے معانی کے ایک جہانِ تازہ کے ترجمان بن جاتے ہیں۔

اسلام کا مطلب ہے مکمل اطاعت اور خود سپردگی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی رضا کے سامنے اپنی ہستی کی بے بضاعتی کا اعتراف کرنا۔ تسلیم کے اس اعلیٰ وارفع نصب العینی مقام تک مکمل طور پر رسائی حاصل کرنا ہر کس و ناکس کے بس کا روگ نہیں ہے۔ اس لحاظ سے افراد کے ہاں درجہ بندی کی جاسکتی ہے۔ جو شخص جس قدر اس نصب العین کے قریب ہوگا۔ اس کا روحانی مقام و مرتبہ اسی قدر بلند ہوگا۔ عام لوگ فرائض کی بجا آوری اور دینی شعائر کی پابندی ہی کو اپنے لئے کافی تصور کرتے ہیں۔ لیکن کچھ لوگ فرائض سے آگے بڑھ کر نفلی عبادات اخلاص اور ریاضت میں طمانیت تلاش کرتے ہیں۔ کچھ اربابِ عزم و ہمت اس سے بھی آگے بڑھ کر روحانی کمالات کے حصول کے لئے اور بھی زیادہ ذوق و شوق اور جوش و جذبے کا مظاہرہ کرتے ہیں ان پر تجلیاتِ ربانی کا ورود ہونے لگتا ہے۔ اب اس روحانیت میں بھی مزید ترقی و عروج کے امکانات کی ایک وسیع کائنات موجود ہے جو ایک سالک کے لئے جولانگاہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ سلوک کے مختلف مراحل پر فائز لوگوں کے لئے مختلف قسم کے القاب رائج ہیں۔ مثلاً اخیار، ابرار، ابدال، غوث، قطب وغیرہ۔ ہر سلسلہ طریقت میں درجہ بندی مختلف پیرایوں میں کی جاتی ہے اور ہر مرتبے کے لئے مختلف القاب استعمال کئے جاتے ہیں۔ خود قرآن پاک میں بھی روحانیت کے نقطۂ نظر سے پانچ طبقات کا ذکر ملتا ہے۔ انبیاء، صدیقین، شہداء، صالحین اور وہ مومنین جو معروف معنی میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرتے ہیں۔[1]

صوفیا کے نزدیک روحانی بالیدگی اور عظمت کا انحصار اس بات پر ہے کہ انسان

---

[1]: قرآن ۴ : ۶۹

ترغیباتِ دنیا سے بے نیاز ہو کر زندگی بسر کرے۔ اپنے آپ کو آلائشوں اور گناہوں سے بچلائے۔ دنیوی زندگی کو ایک آزمائش تصور کرے اور پیہم کوشاں رہے کہ اس مقصد کا حصول ہو جو روحانی ترقی کی آخری منزل ہے۔ اس سفر میں اسے مختلف رکاوٹوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ ایک نبی کا مقام و منصب اس روحانی ترقی میں مثالی حیثیت کا حامل ہے۔ کیونکہ اس کا اللہ تعالیٰ سے براہ راست رابطہ استوار ہوتا ہے۔ ایک صوفی یا سالک کی خواہش اور کوشش ہوتی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے قرب و وصل کی لذت سے ہمکنار ہو۔ اپنی اس جستجو اور سعی و جہد میں وہ اس نصب العین کے قریب سے قریب تر تو ہو سکتا ہے لیکن اس کا مکمل طور پر حصول نہیں کر سکتا۔ پیغمبرانہ شعور اور صوفیانہ تجربے میں یہی بنیادی اختلاف ہے مزید براں یہ کہ نبوت وہبی ہوتی ہے جبکہ ولایت ایک اکتسابی امر ہے۔ ان دونوں میں اور بھی کئی اختلافات موجود ہیں۔ جن کی جانب گزشتہ باب میں توجہ مبذول کرائی جا چکی ہے۔

تصوف کی اصطلاحات کا ذخیرہ اس قدر وسیع ہے کہ ان تمام کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں صرف چند عمومی اور بنیادی اصطلاحات کی وضاحت پیش کی جا رہی ہے جس سے مقصود مسلم تصوف کے نمایاں پہلوؤں کے بارے میں ایک مجموعی تاثر کا اجاگر کرنا ہے۔

طریقت

صوفیا اپنے لئے اصحاب طریقت کا لقب استعمال کرتے ہیں اور یوں اصحاب شریعت سے اپنے آپ کو ممتاز سمجھتے ہیں۔ شریعت سے مراد ظاہری شعائرِ مذہب کی پابندی اور اوامر و نواہی کی متابعت ہے جبکہ طریقت اس اندازِ فکر و عمل سے عبارت ہے جو ان شعائر اور اوامر و نواہی کی حکمتوں سے بہرہ یاب ہونے کی وجہ سے معرضِ وجود میں آتا ہے۔ ظاہر و باطن کے اس امتیاز کو عہدِ حاضر کے لسانیاتی مفکرین کی اس بحث کے مماثل قرار دیا جا سکتا ہے جس کے مطابق الفاظ کے مطالب دو طرح کے ہوتے ہیں: ایک اساسی اور دوسرے ثانوی۔ اساسی مفاہیم میں ظاہری اور لغوی معنویت کا پہلو نمایاں ہوتا ہے اور اس کے مقابلے میں ثانوی مطالب میں اشاراتی، قیاسی اور تمثیلی عنصر غالب ہوتا ہے۔

شریعت دین کا ظاہر ہے اور طریقت اس کی حقیقت۔ اس فرق و امتیاز کی اساس خود قرآن میں موجود ہے۔ مثال کے طور پر جب یہ کہا گیا کہ ان نمازیوں کے لئے تباہی مقدر بن چکی ہے جو اپنی نمازوں کی روح سے غافل ہیں[۱] یا جب یہ ارشاد ہوا کہ نیکی یہ نہیں ہے کہ اپنا رخ مشرق یا مغرب کی جانب موڑ لیا جائے بلکہ نیکی یہ ہے کہ انسان اللہ پر، آخرت پر، ملائکہ پر، اللہ کی نازل کی ہوئی کتاب پر اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے[۲] یا قربانی کے متعلق جب یہ فرمایا گیا کہ اللہ کے پاس قربانی کا گوشت یا خون نہیں پہنچتا بلکہ تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے[۳] تو ان تمام باتوں سے یہی مراد ہے کہ دین کے ظاہر اور باطن میں فرق ہے اور یہ کہ باطن کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض نام نہاد صوفیا نے اس سلسلے میں حدود سے متجاوز ہو کر اس غلط عقیدے کا پرچار کرنا شروع کر دیا کہ کامل صوفی پر شریعت کے قوانین کا اطلاق نہیں ہوتا۔ شریعت محض عوام الناس کے لئے ہے۔ وہ یوں استدلال کرتے ہیں کہ جب حقیقتِ مطلقہ سے براہ راست رابطہ قائم ہو جائے تو ظاہری احکام کی پابندی کی کیا ضرورت ہے یا دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجئے کہ جب منزلِ مقصود تک رسائی حاصل ہو جائے تو پھر ذرائع و وسائل کی کیا اہمیت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ نقطۂ نگاہ قرآنی تعلیمات کے مزاج سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اس لئے کہ قرآن نے جو ظاہر و باطن کے مابین فرق کیا ہے اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان محض ظواہر ہی میں الجھ کر نہ رہ جائے بلکہ اس کی نگاہ باطنی اسرار کی جانب بھی مبذول ہو۔

سید علی ہجویری اپنی معرکۃ الآراء تصنیف کشف المحجوب میں فرماتے ہیں: "انسان کے علم و عمل کا ایک ظاہر ہے اور ایک ان کا باطن ہے مثلاً کلمہ شہادت کا ظاہر یہ ہے کہ اسے زبان سے ادا کیا جائے اور اس کی صداقت کا اقرار کیا جائے اور اس کا باطن یہ ہے کہ اس کے پس پشت حقیقت کی معرفت آدمی کو حاصل ہو اور اس کا دل اس کی تصدیق

۱؎: قرآن ۱۰۷: ۴-۵ ۲؎: ۲: ۱۷۷

۳؎: قرآن ۲۲: ۳۷

کرے۔ اسی طرح معاملات زندگی کی ظاہری شکل وصورت ان کا ظاہر ہے اور ان کے پیچھے کار فرمانیت اور ان کا اصل محرک ان کا باطن ہے۔ باطنی حقیقت کی موجودگی کے بغیر محض ظاہر کا اہتمام نفاق ہے اور ظاہری شکل وصورت کے بغیر محض باطن کا دعویٰ صریح بے دینی اور زندقہ ہے۔ اہل طریقت باطن کے بغیر ظاہر کو "نقص" اور ظاہر کے بغیر محض باطن کو "ہوس" قرار دیتے ہیں۔ اس لئے طالب حق کے لئے ظاہر اور باطن دونوں کی درستی یکساں ضروری ہے[1] کسی فرد کی تشکیل سیرت یا کسی معاشرے کے تشخص کی تعمیر میں دین کے ظاہری سانچے ڈھانچے کی اپنی ایک واضح اہمیت ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ بہر حال مسلمان صوفیا کی غالب اکثریت نے باطنیت کے ساتھ ساتھ ظاہری احکام کی پابندی کو بھی نہایت اہم قرار دیا۔ بلکہ شریعت پر عمل پیرا ہونے میں وہ عام مسلمانوں سے زیادہ پر جوش تھے۔ عام لوگ تو دین کی بعض رخصتوں اور سہولتوں سے استفادہ کر لیتے ہیں لیکن صوفیا اس معاملے میں متشددانہ رویے کا مظاہرہ کرتے رہے۔ جید صوفیا کے تذکروں میں اس نوعیت کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں کہ کسی کی نماز تہجد یا تکبیر اولیٰ رہ گئی تو اس پر وہ کئی کئی دن تک پریشان رہے اور اللہ تعالیٰ سے انتہائی خشوع وخضوع کے ساتھ استغفار کرتے رہے۔

تزکیۂ نفس

سلوک کے مراحل کے اعتبار سے تصوف کی بنیادی اصطلاح تزکیۂ نفس ہے جس کا مطلب ہے اپنے نفس کو پاک کرنا۔ ایک صوفی کا منتہاو مقصود عرفانِ ذات ہے۔ اس کے حصول کے لئے وہ جسم وجان کی تمام توانائیوں کو وقف کر دیتا ہے۔ اس منزل تک رسائی حاصل کرنے کی خاطر اخلاص، قلب وذہن کی یکسوئی اور صفاتِ خداوندی کا بتدریج اکتساب نہایت ضروری ہے اور یہ اوصاف اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتے جب تک انسان اپنی روح کو تمام آلائشوں سے پاک نہ کرلے۔ صوفیا کے نزدیک تمام روحانی اور اخلاقی عوارض کا سرچشمہ دنیا کی محبت ہے، ریاکاری، کبر ونخوت، کینہ پروری، حسد، غضب، لالچ، شہوانیت

---

[1]: کشف المحجوب حضرت علی ہجویریؒ ترجمہ میاں طفیل محمد صفحہ ۱۷

وغیرہ سب دنیاداری ہی کی مختلف اشکال ہیں جو انسان کے قلب و روح کو مکدر کر دیتی ہیں۔ ایک سالک کا اوّلین کام یہ ہے کہ وہ اس جڑ ہی کو اکھاڑ پھینکے۔ یعنی حب دنیا کو اپنے دل سے نکال باہر کر دے۔ فاسد خیالات خُود از خُود مٹ جائیں گے۔ تمام برائیاں دم توڑ دیں گی۔ صفائے باطن کے اس عمل کے ساتھ انسان اپنے آپ کو اس قابل بنالے گا کہ نُور ہدایت سے اکتساب کر سکے۔ تصوّف کی اصطلاح میں اس عمل کو توبہ کہتے ہیں۔ توبہ کا لفظ بڑا جامع ہے۔ اس کے مفہوم میں تین پہلو پائے جاتے ہیں۔ اوّل گناہ کا وقوف دوم اس پر ندامت یا شرمندگی کا احساس سوم آئندہ کے لئے اس گناہ سے باز رہنے کا مصمم ارادہ۔ ان تینوں میں سے دوسرا پہلو زیادہ اہم اور اساسی نوعیت کا حامل ہے کیونکہ شعور و ارادے کے عناصر اس کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہیں۔ اسی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ توبہ ندامت ہے فرد کی اخلاقی زندگی میں توبہ کی اس ہمہ گیر اہمیت کے پیشِ نظر حضورؐ نے فرمایا کہ اپنے گناہوں سے توبہ کرنے والا شخص ایسا ہی ہے جیسے اس نے کبھی کوئی گناہ کیا ہی نہ ہو اور ماں کے پیٹ سے ابھی پیدا ہوا ہو۔ چنانچہ روحانی کمالات کے حصول کے لئے آئینہ دل کا صاف اور مجلا ہونا نہایت ضروری ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ روم اور چین کے نقاشوں میں مقابلہ ہوا۔ دونوں گروہ اپنی اپنی برتری اور فضیلت کے مدعی تھے۔ بادشاہ وقت نے اُن کے لئے آمنے سامنے دو دیواریں مقرر کر دیں کہ ہر گروہ اپنے حصے کی دیوار پر نقش و نگار بنائے۔ درمیان میں پردہ ڈال دیا گیا تاکہ ایک دوسرے کی نقل نہ اتارنے پائیں۔ کچھ دنوں کے بعد رومیوں نے بادشاہ سے کہا کہ انھوں نے اپنا کام ختم کر لیا ہے۔ چینی مصوروں نے بتایا کہ وہ بھی فارغ ہو چکے ہیں۔ پردہ ہٹا دیا گیا تو دونوں دیواروں کے نقش و نگار میں ذرہ بھر فرق نہ تھا۔ سب دیکھنے والے ورطۂ حیرت میں آگئے اور ان کی کاریگری پر عش عش کر اٹھے۔ لیکن ان کی سمجھ میں یہ بات نہ آتی تھی کہ ایسا ممکن کیونکر ہوا۔ تحقیق پر پتہ چلا کہ رومی مصوروں نے نقاشی کرنے کی بجائے محض یہ کیا کہ اپنے حصے کی دیوار کو اچھی طرح صیقل کر دیا۔ جب پردہ اٹھایا تو سامنے کی دیوار کے تمام نقوش اس دیوار میں منعکس ہو گئے۔ صوفیا نے اس حکایت سے یہ نکتہ پیدا کیا کہ اگر انسان اپنے قلب کو پاک کر لے تو نورِ الٰہی از خود اس میں عکس ریز ہو جاتے ہیں۔

قرآن نے تزکیۂ نفس پر بہت زور دیا ہے اور اسے کسی شخص کی روحانی اور اخلاقی تربیت اور کامیابی کے لئے ایک موثر ذریعہ قرار دیا ہے[1] تزکیۂ نفس کو مقاصدِ بعثت میں بھی اہم مقام حاصل ہے[2] قرآن نے تزکیۂ نفس کے اس عمل کو نفس امّارہ[3] نفسِ لوامہ[4] اور نفسِ مطمئنہ[5] کی اصطلاحات کے حوالے سے بھی بیان کیا ہے :۔

نفسِ امّارہ انسانی شخصیت کا وہ درجہ ہے جو دنیاداری، لذائذِ نفسانی اور مختلف اخلاقی برائیوں کی جانب جھکاؤ پر مشتمل ہے۔

نفسِ لوامہ شخصیت کا وہ پہلو ہے جو افراط و تفریط سے باز رکھتا ہے اور اعلیٰ مقاصد کے حصول کی خاطر زندگی میں توازن پیدا کرتا ہے۔ معروف برطانوی مفکر، بشپ، بٹلر (۱۶۹۲-۱۷۵۲ء) نے اپنے نظریۂ ضمیر میں اسی پہلو کی جانب اشارہ کیا ہے

اِن دونوں کے مقابلے میں نفسِ مطمئنہ وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر انسان پورے خلوص اور یکسوئی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جانب راغب ہو جاتا ہے۔ اطمینان قلبی کی یہی وہ کیفیت ہے جسے پا لینے کی تمنا حضرت ابراہیم علیہ السّلام نے اس وقت کی تھی جب انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دریافت کیا تھا کہ مردوں کو دوبارہ زندہ کیسے کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جواب میں کہا کہ کیا تم اس بات پر ایمان نہیں رکھتے ؟ انہوں نے عرض کیا کہ ایمان تو رکھتا ہوں۔ لیکن اطمینان قلب کی خاطر اس بات کا تجربہ کرنا چاہتا ہوں[6] گویا اطمینان کا درجہ ایمان سے بلند تر ہے۔ یہ ایک ایسا مرحلہ ہے جہاں خدا اپنے بندوں سے راضی ہو جاتا ہے اور بندے اپنے رب سے راضی ہو جاتے ہیں اور اس کے مقربانِ خاص میں شامل ہو جاتے ہیں[7]

---

[1] :۔ قرآن ۹۱ : ۹ — [2] :۔ قرآن ۲ : ۱۶۴

[3] :۔ قرآن ۱۲ : ۵۳ — [4] :۔ قرآن ۷۵ : ۲

[5] :۔ قرآن ۸۹ : ۲۷ — [6] :۔ قرآن ۲ : ۲۶۰

[7] :۔ قرآن ۹۸ : ۸

فقر

جو شخص تزکیہ وطہارت کے عمل سے اپنی روح کو پاک کر لیتا ہے تصوف کی زبان میں اسے فقیر کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے فقر کی اصطلاح صوفیا کے ہاں ایک خاص مفہوم کی حامل ہے۔ اس کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث پر ہے جس میں آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ فقر میرے لئے سرمایہ افتخار ہے۔ فقر سے مراد وہ بے نیازی ہے جو ایک شخص مادی وسائل کی حرص وہوس سے مکمل طور پر نجات حاصل کر لینے کے بعد اپنے اندر محسوس کرتا ہے۔ جب تک خواہشوں کی تسکین کے لئے بے قراری اور دوڑ دھوپ کا سلسلہ برقرار رہتا ہے انسان کی حرص وآز کی آگ تیز سے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ لیکن جب وہ ان سے منہ موڑ کر اپنا رشتہ اللہ تعالیٰ سے استوار کر لیتا ہے اور اپنی سوچ اور عمل کا رخ اسی کی جانب منعطف کر لیتا ہے تو اسے ایک ایسی طمانیت کا خزانہ مل جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کے لئے ماسوی اللہ کی مقصود بالذات حیثیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس کے خیالات اور احساسات میں ایک انقلاب رونما ہو جاتا ہے۔ گویا فقر یہ ہے کہ انسان اپنے اموال اور اولاد کی محبت سے بالاتر ہو کر اعلیٰ مقاصد کی سچی لگن پیدا کرے۔ وسائل کی جستجو، سہاروں کی طلب اور خواہشاتِ نفس کی تسکین سے دستبردار ہو جائے۔ اموال اور اولاد کی محبت کو قرآن نے اِسی لئے فتنہ قرار دیا ہے[1] کہ ان کی وجہ سے اصل مقصدِ حیات سے غافل ہو جانے کا امکان موجود ہے۔ لیکن اس ساری گفتگو کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ انسان دنیوی امور سے گریز کر کے راہبانہ روش اختیار کر لے بلکہ مطلوب فقط یہ ہے کہ انسان کے سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز واسلوب میں تبدیلی پیدا ہو جائے۔ اولاد اور اموال کی محبت اگر مقصود بالذات ہو تو یہ فتنہ ہے لیکن اگر اس سے مقصود رضائے الٰہی کا حصول ہو تو یہی چیز عبادت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔ اسی طرح دنیا کے کاموں میں

---

[1] : قرآن ۸ : ۲۸

اس لئے دلچسپی لینا کہ ان سے خواہشوں کی تسکین ہو یا نام پیدا ہو یا لوگ احترام کی نگاہوں سے دیکھیں فقر کے لحاظ سے قابلِ مذمت ہے۔ لیکن اگر یہی کام اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی خاطر سرانجام دیئے جائیں تو لائقِ صد تحسین اور باعثِ تقویتِ ایمان بن جاتے ہیں نیت اور ارادے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ وہی امور جو ایک طرح کی نیت کی وجہ سے ناجائز قرار پاتے ہیں دوسری طرح کی نیت کے باعث مستحسن ہو جاتے ہیں۔ گویا فقر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی محبت میں اس درجہ سرشاری حاصل کی جائے کہ دنیا اور اس کی تمام منفعتیں اور لذتیں اس کے بالمقابل ہیچ دکھائی دیں۔

صوفی کے نزدیک عبادت وریاضت بھی محض رضائے الٰہی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ کسی لالچ یا صلے کی تمنا کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنا بھی اس کے ہاں شانِ فقر کے خلاف ہے۔ عام لوگ تو جنت کی امید یا دوزخ کے خوف سے نیکیوں کا ارتکاب یا برائیوں سے اجتناب کرتے ہیں۔ لیکن ایک فقیر ان باتوں سے بالاتر ہو کر محض اپنے رب کو پالینے کی خاطر تمام اعمال سرانجام دیتا ہے۔ حضرت رابعہ بصری رحمۃ اللہ علیہا کے بارے میں حکایت مشہور ہے کہ وہ ایک ہاتھ میں آگ اور دوسرے میں پانی لئے جا رہی تھیں۔ کسی نے استفسار کیا کہ یہ کس لئے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں آگ سے جنت کو جلانے اور پانی سے دوزخ کی آگ کو بجھانے کی خاطر جا رہی ہوں تاکہ لوگ جنت کے لالچ یا دوزخ کے ڈر کی وجہ سے نہیں بلکہ خالصتاً رضائے الٰہی کے لئے عبادت کریں۔

ذکر و فکر

صوفیا کے نزدیک تقرب الی اللہ کا نہایت مؤثر ذریعہ ذکر و فکر ہے۔ یعنی ہر آن یادِ الٰہی میں محو رہنا اور اللہ تعالیٰ کی لامحدود قدرت پر غور و فکر کرتے رہنا۔ اس طرح خدا اور بندے کے درمیان ایک تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ قرآن نے متلاشیانِ حق کی نشانی ہی یہ بیان کی ہے کہ وہ اٹھتے بیٹھتے، صبح و شام ہر حال میں اپنے رب کو یاد کرتے رہتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے۔

اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّ قُعُوْدًا وَّ عَلٰی جُنُوْبِهِمْ (۳ : ۱۹۱)

"وہ لوگ اٹھتے بیٹھتے اور لیٹے ہوئے اللہ تعالیٰ کو یاد کرتے ہیں۔"

صحیح کامیابی کا راز اسی میں پوشیدہ ہے کہ انسان ذکر الٰہی میں مشغول رہے[۱] اور اطمینان قلب کا واحد ذریعہ ہی یہ بیان کیا گیا ہے کہ انسان اللہ کو یاد کرتا رہے[۲] ہر ہر لمحے اللہ تعالیٰ کو یاد کرنے کا انعام قرآن نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ جو لوگ ایسا کرتے ہیں خود اللہ انہیں یاد کرتا ہے[۳]

ایک بندے کے لیئے اس سے بڑھ کر مسرت اور کیا ہو سکتی ہے کہ خود خدا اسے یاد کرے عام انسان تو اللہ کو اس وقت یاد کرتا ہے جب وہ عبادت میں محو ہو۔ نماز ادا کر رہا ہو یا جب اس پر کوئی افتاد آ پڑی ہو۔ لیکن اہل طریقت ہر لحظہ ذکر الٰہی میں ہمہ تن مصروف رہنے کو روحانی مسرت و کامیابی کا وسیلہ تصور کرتے ہیں۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ کے ننانوے اسمائے حسنیٰ بیان کیئے گئے ہیں۔ ہر اسم کسی خاص صفاتی پہلو کی جانب ہماری توجہ مبذول کراتا ہے۔ جب ہم کسی اسم کو بار بار اپنی زبان سے ادا کرتے ہیں اور اس کے مفہوم و معانی پر غور کرتے ہیں تو اس کا پرتو ہماری شخصیت میں ضرور جلوہ گر ہوتا ہے اسلام کے نظریۂ اخلاق میں ان اسمائے صفات کو یوں بڑی اہمیت حاصل ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے اندر اللہ تعالیٰ کی صفات پیدا کرو۔ یعنی اللہ رحیم کریم، ستار، غفار، جبار، قہار وغیرہ ہے تو مومن کی شان یہ ہے کہ اس کی شخصیت میں رحم و کرم، ستاری، غفاری اور جباری و قہاری کی صفات کچھ اس انداز سے موجود ہوں کہ ہمہ گیر اور متوازن شخصیت کا تاثر پیدا ہو۔ یوں ایک انسان رفتہ رفتہ اللہ کے رنگ میں ڈوب سکتا ہے۔ صوفیا کا قاعدہ یہ رہا ہے کہ وہ سالک کی قابلیت کے پیش نظر ابتداءً کسی خاص اسم کے ذکر پر زور دیتے ہیں تاکہ شخصیت میں وہ پہلو زیادہ اجاگر ہو جائے۔ کچھ صوفیا جمالی صفات

۱؎ :۔ قرآن ۶۲ : ۱۰ ۲؎ :۔ قرآن ۱۳ : ۲۸

۳؎ :۔ قرآن ۲ : ۱۵۲

کے حامل ہوتے ہیں اور کچھ جلالی صفات کے۔ مثالی شخصیت وہ ہے جس میں جلال و جمال رحم و غضب، غفاری و قہاری وغیرہ کا ایک حسین امتزاج پایا جائے۔

صوفیا نے مختلف پیرایوں میں ذکر کرنے کے طور طریقے بیان کئے ہیں۔ اور اس سلسلے میں اعداد و شمار کی اہمیت اور سریت کی جانب توجہ مبذول کرائی ہے۔ تسبیح کے دانوں یا انگلیوں کی پوروں کی مدد سے گنتی کر کے ذکر کرنے کا طریقہ بھی مروج ہے اور جذب و مستی اور وجد و رقص کو بھی مفید و مستحسن قرار دیا جاتا ہے۔ کہیں ذکر جلی پر زور دیا جاتا ہے تو کہیں ذکر خفی پر، کچھ صوفیا خلوت میں ذکر الٰہی کو افضل سمجھتے ہیں اور کچھ باقاعدہ محافلِ ذکر کے انعقاد کو بہتر گردانتے ہیں۔ بعض لوگ آنکھوں کو بند کر کے، سانس کو روک کر، قلب پر توجہ مرکوز کر کے ایک خاص ترتیب اور تواتر کے ساتھ اللہ کے اسم ذات یا کسی اسم صفت کی تکرار کو ضروری خیال کرتے ہیں اور بعض محض اشارے، یا قلب کی حرکت یا سر کی جنبش اور سانس کی باضابطہ آمد و رفت کے ساتھ ذکر کرنے کو بہتر تصور کرتے ہیں۔ بہرحال مختلف طریقوں سے ذکر جاری رہتا ہے اور اس کے مختلف فوائد اور فیوض و برکات بیان کئے جاتے ہیں۔

ذکر کے ساتھ ساتھ فکر کو بھی صوفیا کے ہاں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اپنے آپ پر غور کرتے اور باطنی کیفیات پر توجہ مرکوز کرنے سے ان کے نزدیک ایک شخص پر کئی اسرار کا انکشاف ہوتا ہے۔ مراقبے کی کیفیت انسان کا رشتہ مبدا ہستی کے ساتھ جوڑ دیتی ہے اور انسان علائق حیات سے کٹ کر کچھ دیر کے لئے اپنی شخصیت کی گہرائیوں سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ صوفیا کا عقیدہ ہے کہ فکر و مراقبے کی مدد سے روحانیت کا سفر بہت جلد طے ہو جاتا ہے۔ ہم ان حقائق و معارف کا اکتساب کر سکتے ہیں جو عام حالات میں ہماری پہنچ سے ماوراء ہوتے ہیں۔ قرآن میں فکر کرنے پر اسی لئے بہت زور دیا گیا ہے اور اپنے اندر جھانکنے کی تلقین کی گئی ہے[1]

---

[1]: قرآن ۳۰ : ۸

سید علی ہجویری ارشاد فرماتے ہیں "علم کے ساتھ فکر بھی ضروری چیز ہے کیونکہ فکر اور تدبر کے بغیر نہ تو آدمی کے اندر صحیح فہم پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کے بغیر علم آدمی کی زندگی پر کوئی گہرا اور دیرپا اثر ڈال سکتا ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تفکر ساعۃٍ خیرٌ من عبادۃ ستین سنۃً" یعنی ایک گھڑی فکر و تدبر کرنا ساٹھ برس کی (نفل) عبادت سے بہتر ہے[1]

صبر و شکر

قرآن میں صبر و استقامت کی بڑی فضیلت بیان کی گئی ہے بلکہ صبر کرنے والوں کو اللہ کا دوست اور ساتھی قرار دیا ہے ارشاد ربانی ہے۔

وَاللّٰهُ يُحِبُّ الصّٰبِرِيْنَ (۳ : ۱۴۶)

"اللہ صبر کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔"

اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ (۸ : ۴۶)

"بلاشبہ اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ صبر ایمان کا ستون ہے اور ایک اور موقع پر فرمایا کہ صبر نصف ایمان ہے۔ اسی طرح حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کا قول ہے کہ صبر کا ایمان کے ساتھ وہی تعلق ہے جو سر کا جسم کے باقی تمام اعضا کے ساتھ۔ جس شخص کا سر نہ ہو اس کا جسم بے کار ہے۔ اسی طرح صبر نہ ہو تو ایمان ناقص اور نامکمل ہے۔ مومن کی شان یہ ہے کہ وہ مصائب و آلام میں گھر کر پریشان خاطر نہیں ہو جاتا بلکہ ہر آفت اور ابتلا کو اللہ تعالیٰ کی رضا سمجھ کر برداشت کرتا ہے۔ بس پر جب بھی کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ استقلال کے ساتھ اس کے سامنے سینہ سپر ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا اس بات پر پختہ ایمان ہوتا ہے کہ وہ اللہ کا ہے اور اسے اسی کی جانب لوٹ کر جانا ہے[2] تربیت

---

[1]: کشف المحجوب از حضرت علی ہجویری ترجمہ: میاں طفیل محمد صفحہ ۷۸۔ [2]: قرآن ۲ : ۱۵۵-۱۵۶

نفس کے عملی پروگرام میں صبر و استقامت کو اس لحاظ سے نہایت بلند درجہ حاصل ہے۔ استحکامِ نفس کے بغیر صفاتِ عالیہ کا حصول ممکن ہی نہیں۔ اللہ کے دوستوں کی سب سے بڑی خوبی ہی یہ بیان کی گئی ہے کہ حُزن و یاس ان کے قریب بھی نہیں آسکتا: [۱]

صبر ایوب علیہ السلام کی داستان جس کی تفصیلات ہمیں قرآن [۲] اور احادیث میں ملتی ہیں اہل ایمان کے لئے ایک شاندار مثال کی حیثیت رکھتی ہے۔ تکالیف کو اپنے پروردگار کی رضا سمجھ کر برداشت کرنا انسانی خودی کو پختہ تر کرتا ہے۔ صوفیا نے اس معاملے میں اپنے عملی کردار سے بے شمار روشن مثالیں قائم کی ہیں۔ بلکہ کئی مواقع پر انہوں نے ظلم و ستم اور طعن و تشنیع کے مقابلے میں فقید المثال ثابت قدمی کا مظاہرہ کر کے لوگوں کو حیرت میں ڈال دیا۔

صوفیا کا خیال ہے کہ صبر و استقامت سلوک کے مرحلوں کو طے کرنے کے لئے ایک لازمی شرط ہے۔ حسن بصری علیہ الرحمۃ سے کسی نے استفسار کیا کہ صبر کیا ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ صبر دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک صبر وہ ہے جو تکالیف و مصائب کے مقابلے میں اختیار کیا جائے اور دوسرا صبر وہ ہے کہ جن چیزوں سے باز رہنے کا حکم ملا ہے ان سے دور رہا جائے۔ نفسانی خواہشوں کو قابو میں رکھنا، ترغیبات دنیا سے احتراز کرنا، مطالباتِ نفس کے آگے سر نہ جھکانا اور اپنی پسند یا ناپسند سے ماورا ہو کر اللہ تعالیٰ کی مرضی کا تابع ہو جانا نہایت کٹھن کام ہے۔ اسے صوفیا جہاد اکبر کہتے ہیں کیونکہ اس کے لئے انسان کو خود اپنے آپ سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ اس امتحان میں وہی کامیاب ہوتا ہے جو صبر و استقلال کا پیکر ہو۔

صوفیا کا عقیدہ یہ ہے کہ صبر کی توفیق بھی اللہ تعالیٰ کی جانب ہی سے عطا ہوتی ہے۔ یہ ایک نعمت ہے جس سے بہرہ یاب ہو کر انسان بلند درجات کا حصول کر سکتا ہے۔

۱: قرآن ۱۰ : ۶۲

۲: قرآن ۲۱ : ۸۴، ۳۶ : ۴۲ — ۴۵

ہے۔ بعض صوفیا اپنے صبر کی طاقت کو جانچنے کے لئے جان بوجھ کر غیر شرعی افعال تک کا ارتکاب کرتے ہیں تاکہ لوگوں کی نگاہ میں معتوب ہو جائیں اور ان کی ملامت کا ہدف بن کر اپنے صبر کا امتحان لے سکیں، لوگ انہیں برا بھلا کہیں، سزائیں دیں اور ان کے باوصف وہ ثابت قدمی کا مظاہرہ کریں۔ اسی طرح بعض صوفیا بھوکا پیاسا رہ کر اپنے صبر کی صلاحیت کو پروان چڑھاتے ہیں۔ ضبطِ نفس، چلّہ کشی اور مجاہدے بھی اسی مقصد کے حصول کے ذرائع کے طور پر اختیار کئے جاتے ہیں۔

صبر کے ساتھ وابستہ دوسرا لفظ شکر ہے جس کا مطلب ہے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا اعتراف کرنا۔ شکر کے بالمقابل کفر کا لفظ استعمال ہوتا ہے جس سے مراد اللہ تعالیٰ کی نعمتوں سے مستفیض ہونے کے باوجود اس امر کا اعتراف نہ کرنا ہے گویا کافر وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے بے پایاں احسانات اور نوازشات کو تسلیم کرنے سے روگردانی کرے۔ اور شاکر وہ ہے جو اس بات کو دل و جان سے مان لے کہ اسے جو کچھ بھی میسر ہے اللہ تعالیٰ کی عنایت اور لطف و کرم کی وجہ سے ہے۔ قرآن میں کئی مقامات پر شکر کرنے والوں کی توصیف کی گئی ہے اور اس بات پر حیرت کا اظہار کیا گیا ہے کہ اکثر لوگ اپنے پروردگار کی نعمتوں کا شکر ادا کیوں نہیں کرتے؟[1]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عملی زندگی میں ہر آن ذکرِ الٰہی اور عبادت میں مشغول رہتے تھے۔ اور استغفار کرتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے پوچھا کہ آپؐ اتنی عاجزی اور انکساری اور اس قدر خشوع و خضوع کے ساتھ عبادت کیوں کرتے ہیں آپؐ تو معصوم اور مغفور ہیں۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ کیا میں اللہ تعالیٰ کا شکر گزار بندہ نہ بنوں۔

صوفیا کا عقیدہ ہے کہ توفیق و تائیدِ الٰہی کے بغیر روحانی کمالات کا حصول ناممکن ہے۔ انسان چاہے جتنی بھی عبادت کرے، عبودیت کا حق ادا نہیں کر سکتا۔ اس کی ہر ہر سانس، اس کا جینا اور مرنا، اس کی خوشیاں اور کامیابیاں، اس کے دکھ اور آلام سب کچھ اللہ کی طرف سے ہے۔ اس امر کو صدقِ دل کے ساتھ ماننا اور اس کا اقرار کرنا بے حد

---

[1]: قرآن ۲ : ۲۴۳؛ ۱۰ : ۶۰؛ ۱۲ : ۳۸؛ ۲۷ : ۷۳

ضروری ہے۔ سعدی شیرازی نے اپنے بارے میں لکھا ہے[1] کہ ایک مرتبہ اس کے جی میں اس امر کا ملال پیدا ہوا کہ اسے جوتا تک نصیب نہیں، اسے کوفہ کی جامع مسجد میں ایک ایسا شخص نظر آیا جس کے پاؤں ہی نہ تھے۔ یہ دیکھ کر اس نے اپنے آپ پر ملامت کی اور اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا کہ جوتا نہ سہی پاؤں تو ہیں۔ اگر اللہ پاؤں بھی نہ دیتا تو کیا کیا جا سکتا تھا۔ انسان کو ہر حال میں اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا چاہیے۔

توکّل

توکّل سے مراد اللہ تعالیٰ پر غیر مشروط اور مکمل اعتماد ہے۔ یعنی ظاہری اسباب پر انحصار کرنے کی بجائے اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کے فضل و کرم پر بھروسہ کرنا۔ توکّل کرنے والوں کو قرآن میں اللہ تعالیٰ کا محبوب اور توکل کو مومنین کی لازمی صفت قرار دیا گیا ہے۔ ارشادِ باری ہے:۔

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِیْنَ۔ (۳ : ۱۵۹)

"بے شک اللہ توکل کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔"

وَعَلَى اللّٰہِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ (۹ : ۵۱)

"اور مومنوں کو اللہ ہی پر بھروسہ کرنا چاہیئے۔"

صحیح کامیابی اسی میں ہے کہ انسان بجائے وہم و گمان پر انحصار کرنے کی بجائے اللہ تعالیٰ کی رحمت پر توکّل کرے۔ صوفیا نے اسلامی تعلیمات کے اس پہلو کو بطور خاص اہمیت دی۔ ان کے نزدیک توکل کا توحید سے گہرا تعلق ہے۔ قرآن کے تصور توحید کے مطابق ہمیں صرف اللہ کی عبادت کرنی چاہیے اور اسی سے مدد مانگنی چاہیئے[2]۔ اگر اس کے علاوہ کسی اور کا سہارا تلاش کیا جائے یا کسی بھی اعتبار سے حاجت روائی کا ذریعہ سمجھا جائے تو صوفیا کے ہاں یہ شرک ہی کی ایک صورت ہوگی جسے ظلم عظیم قرار دیا گیا

---

[1]: گلستان سعدی ص ۱۳۶ [2]: قرآن ۱ : ۴

ہے لے قلبی سکون اور اطمینان کا اس سے بہتر ذریعہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ انسان اپنے تمام معاملات کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دے اور ہر لحاظ سے اپنے آپ کو راضی برضا کر لے۔ ورنہ خواہشات کا لامتناہی سلسلہ انسان کو کبھی چین نہیں لینے دیتا۔ حضرت علیؓ نے فرمایا تھا کہ میں نے اپنے رب کو ارادوں کی شکست کے حوالے سے پہچانا۔ انسان جو کچھ سوچتا ہے اور جن ظاہری اسباب پر تکیہ کر لیتا ہے حالات بسا اوقات ان سے مختلف صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اگر انسان اپنی سوچ اور ظاہری اسباب ہی پر قناعت کر لے تو بے قراری اور اضطراب کی کیفیت کبھی ختم نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ہر بات کو من جانب اللہ تسلیم کر لیا جائے تو ذہنی سکون اور طمانیت کی دولت میسّر آجاتی ہے۔ کسی درویش کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ایک مرتبہ دریا میں گر پڑے۔ لوگوں نے انہیں نکالنے کا بندوبست کرنا شروع کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ ایسا نہ کیا جائے۔ لوگوں نے حیرت سے پوچھا کہ کیا آپ ڈوب جانا چاہتے ہیں۔ انہوں نے کہا نہیں ایسا بھی نہیں۔ پھر لوگوں نے پوچھا کہ آپ چاہتے کیا ہیں۔ انہوں نے جواب دیا کہ میرا چاہنا یا نہ چاہنا بے معنی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا چاہنا ہی سب کچھ ہے۔ وہ جو چاہے گا ہو جائے گا۔[۲] ایک اور نامور صوفی ابو علی شفیق بن ابراہیم ازدی رحمۃ اللہ علیہ ایک مرتبہ اپنے معتقدین کے حلقے میں تشریف فرما تھے۔ انہوں نے استفسار کیا کہ اگر تم آج وفات پا جاؤ تو کیا اللہ تعالیٰ تمہیں آنے والے کل کی نمازوں کے بارے میں پوچھے گا۔ سب نے کہا نہیں وہ ہم سے اس دن کی نمازوں کے متعلق کیوں پوچھے گا جس دن ہم زندہ ہی نہ ہوں گے۔ اس پر انہوں نے فرمایا کہ پھر آنے والے کل کے رزق کے بارے میں تم تشویش کا اظہار کیوں کرتے ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اگر آج کے رزق کا بندوبست کر دیا ہے کل کے لئے بھی وہی کرے گا۔ پریشانی اور اضطراب کی کیا بات ہے۔[۳]

۱: قرآن ۲۱ : ۱۳

۲: R. A. Nicholson, The Mystics of Islam, p. 41

۳: ایضاً ص ص ۴۳ - ۴۴

توکل کا وہ مفہوم جو ان روایات اور ان سے ملتی جلتی دیگر حکایات سے مترشح ہوتا ہے صاحبانِ طریقت کے لئے تو ٹھیک ہے کیونکہ وہ تہذیب نفس اور تعلق باللہ کے ایک خاص درجے تک رسائی حاصل کر چکے ہوتے ہیں۔ لیکن عوام الناس میں اس مفہوم کی ترویج خطرے سے خالی نہیں۔ اس امر کی نشاندہی اس لئے ضروری محسوس ہوتی ہے کہ تاریخ میں ایسی مثالیں موجود ہیں کہ توکل کے اس مفہوم کو بنیاد بنا کر بے عملی اور تقدیر پرستی کے رجحان کو فروغ دیا گیا جس سے معاشرتی جمود، قنوطیت اور زندگی سے فرار جیسی مہلک امراض پیدا ہوئیں۔ چنانچہ اسی بناء پر کچھ لوگوں نے تصوف اور اہل تصوف پر اعتراضات وارد کئے۔ توکل کے نام پر ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھے رہنے کے رجحان کی وجہ سے کاہلی، غفلت شعاری اور کام چوری کی عادات پختہ ہوتی ہیں۔ اور یہ امر کسی قوم کے زوال و انحطاط کا ایک ناگزیر سبب ہے۔

معرفت

معرفت سے مراد عرفانِ خداوندی ہے۔ اس کی تین سطحیں قرار دی جا سکتی ہیں [1]

اوّل عوام الناس کی سطح جہاں خدا کو اس کی صفات کے حوالے سے پہچانا جاتا ہے۔ پہچان کے اس درجے پر ذاتی منفعت کا پہلو مضمر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر خدا کی شانِ کریمی یا رحیمی یا غفاری کے توسط سے اس کو جاننے کے عمل میں انسان کی اپنی ذاتی اغراض شامل ہوتی ہیں۔ وہ اپنی لغزشوں، کوتاہیوں اور غلط کاریوں پر ندامت کا احساس کرتے کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کی بخشش و عنایات کا امیدوار ہوتا ہے۔ اپنی جملہ مشکلات و مسائل میں اسی سے استمداد کرتا ہے۔ اس لحاظ سے اس سطح پر خدا ایک حاجت روا اور مشکل کشا ہونے کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی لئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے

---

[1]: گزشتہ باب میں مذہب سے وابستہ افراد کو جو تین طبقات میں تقسیم کیا گیا تھا موجودہ بحث کو اس سے متعلق قرار دیا جا سکتا ہے۔ دیکھئے ص ص ۹۶-۹۸

کہا تھا کہ خدا کو جاننا چاہتے ہو تو اس کی صفات کی نفی کرو۔ مطلب یہ تھا کہ خدا کا علم حاصل کرنے میں انسان کو پر خلوص ہونا چاہیئے اور اس میں کسی غرض کو شامل نہیں کرنا چاہیئے۔

دوم عقل و استدلال کی سطح جہاں خدا کو عقل و منطق کے پیمانوں سے جانچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ عقل اپنی فطرت کے اعتبار سے تحلیلی اور تجزیاتی طریقۂ کار کی پابند ہے۔ وہ ہر چیز کو اس کے اجزاء کے حوالے ہی سے پہچانتی ہے۔ لیکن خدا ایک سادہ، مفرد اور وراء الوراء ہستی ہے جس کا تجزیہ و تحلیل ناممکن ہے۔ چنانچہ فلاسفہ کا اس امر پر بالعموم اتفاق رہا ہے کہ خدا کی ہستی پر استدلال تو شاید ممکن ہو لیکن اس کی صحیح پہچان عقل و خرد کے بس کی بات نہیں۔ محدود کے لئے لامحدود کا وقوف حاصل کرنا محال ہے۔

سوم صوفیانہ شعور کی سطح جہاں خدا کو کشف و وجدان کی وساطت سے پہچاننے کا عمل جلوہ گر ہوتا ہے۔ صوفیا کا عقیدہ ہے کہ یہی وہ سطح ہے جہاں خدا کا بلا واسطہ عرفان حاصل ہو سکتا ہے۔ صوفیانہ شعور کی خصوصیات کے بارے میں تفصیلی بحث گزشتہ باب میں کی جا چکی ہے یہاں صرف اس امر کی جانب اشارہ کرنا ضروری محسوس ہوتا ہے کہ شعور کی یہ کیفیت دراصل انسان کے اپنی ہی ہستی کی گہرائیوں سے رابطہ استوار کرنے کی ایک صورت ہے کیونکہ قرآن کی رو سے انسان کے اندر خدا نے اپنی روح پھونکی ہے[1]۔ ایک سالک اپنے روحانی سفر کا آغاز تزکیۂ نفس سے کرتا ہے تاکہ غفلت کے پردوں کو ہٹایا جائے اور اس الہیاتی اساس کو اجاگر کیا جائے۔ خود شناسی سے ہی خدا شناسی کی منزل کا سراغ ملتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:-

وَفِيْٓ اَنْفُسِكُمْ ۭ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (۵۱ : ۲۱)

"اور تمہارے نفوس میں (خدا کی نشانیاں ہیں) تم کیوں نہیں دیکھتے۔"

نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ (۵۰ - ۱۶)

"ہم انسان سے اس کی شہ رگ سے بھی قریب تر ہیں۔"

---

[1]:- قرآن ۱۵ : ۲۹ ؛ ۳۸ : ۷۲

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مومن کا دل اللہ کا عرش ہے۔ ایک اور جگہ پر فرمایا کہ مومن کی فراست سے ڈرو، کیونکہ وہ اللہ کے نور کی مدد سے دیکھتا ہے۔ ایک حدیث قدسی ہے کہ میں آسمانوں اور زمینوں میں نہیں سما سکتا لیکن ایک مردِ مومن کے دل میں سما سکتا ہوں۔ اس طرح کے بے شمار حوالوں سے یہ ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ اپنے نفس کا عرفان گویا اپنے رب کا عرفان ہے۔ جس نے اپنے آپ کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا۔

پہلی اور دوسری سطح ایک جانب اور تیسری سطح دوسری جانب کے مابین خدا شناسی کے باہمی فرق و امتیاز کے بارے میں قدرے تفصیل کے ساتھ بات کرنا فلسفے کے طالب علم کے لئے دلچسپی کا موجب ہو گا۔ سہولت فہم کی خاطر پہلی اور دوسری سطح کو علم کی سطح کہا جا سکتا ہے اور تیسری سطح کے لئے ہم معرفت کا لفظ استعمال کر سکتے ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ علم اور معرفت کے درمیان کیا فرق ہے۔ علم حواس پر مبنی ہوتا ہے اور حواس محدود ہیں۔ اس لحاظ سے علم کی حدود متعین ہیں۔ اس کے مقابلے میں معرفت کا تعلق کشف حقائق سے ہے۔ اس میں اشیاء محض خارجی حقائق کا درجہ نہیں رکھتیں بلکہ ایک اندرونی واردات ہوتی ہیں۔ لہٰذا ان سے ربط و تعلق ذاتی اور کلی نوعیت کا ہوتا ہے۔ اس امتیاز کو ایک مثال کی مدد سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ فرض کیجئے کہ ہم کسی شہر کے بارے میں علم حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ پہلا یہ کہ ہم اس شہر کے مختلف نقشوں، تذکروں، تصویروں اور روایتوں کی مدد سے اپنے ذہن میں اس کا تصوّر قائم کریں۔ دوسرا یہ کہ ہم خود اس شہر میں جا کر اور اس میں گھوم پھر کر براہ راست اس کا مشاہدہ کریں اور یوں اس شہر کا ایک عمومی خاکہ اپنے ذہن میں قائم کریں۔ ظاہر ہے ان دونوں صورتوں میں نمایاں فرق موجود ہو گا۔ پہلے طریقۂ کار سے ہم چاہے کتنے ہی حوالے یکجا کریں ہمارا علم اس قدر جامع نہیں ہو سکتا، جتنا کہ دوسرے طریقۂ کار کے استعمال سے ممکن ہے۔ برٹرنڈرسل نے اس فرق کو علم بالخبر Knowledge by description اور علم بالوقوف Knowledge by acquaintance کی اصطلاحات کی مدد سے واضح کیا ہے۔[۱]

۱؎ : The Problems of Philosophy, pp: 46-59.

علم بالوقوف کی بھی دو اقسام ہیں جنہیں "من و شے" I - it اور "من و تو" I - Thou کے رشتوں کا نام دیا جا سکتا ہے۔ "من و شے" میں معلوم شے کے ساتھ ہمارا تعلق معروضی نوعیت کا ہوتا ہے جس میں موضوع اور معروض subject - object کی دوئی واضح طور پر موجود ہوتی ہے۔ موضوع فعال اور معروض یکسر منفعل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر کرسی میز، کتاب اور دیگر بے جان چیزوں کا علم اسی طرح کا ہے۔ بعض اوقات ہم دوسرے اشخاص کا بھی اسی زاویۂ نگاہ سے علم حاصل کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کسی شخص کو محض اپنے مطلب کے لئے استعمال کرنا چاہتے ہیں تو ہم دراصل اسے ایک شے سمجھتے ہیں۔ اس سے شخصی تعلق قائم نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ لوگ جو خدا کو محض حاجت روائی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں اسے گویا ایک شے تصور کرتے ہیں۔ اس رشتے کے برعکس "من و تو" کا تعلق دو اشخاص ہی کے درمیان ممکن ہے: ایسے دو اشخاص جو باہمی مواجہت کے رشتے میں منسلک ہوں۔ ان میں دو طرفہ تعلق کارفرما ہو اور انفعال کا کوئی عمل دخل نہ ہو۔ وہ باہمی موانست کے اس مقام پر فائز ہوں جہاں ان کی مشیتیں اور ارادے باہم دگر مربوط ہو جائیں اور ایک اعتبار سے "من تو شدم تو من شدی" کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ صوفیا کے نزدیک یہی معرفت خداوندی کا مقام ہے۔ بندے کا خدا کے ساتھ اسی انداز کا تعلق ہی ایک سالک کی آخری منزل ہے جہاں پہنچ کر سارے حجابات دور ہو جاتے ہیں اور جہاں وجودی صوفیا کے نقطۂ نظر کے مطابق بندہ خدا میں گم ہو جاتا ہے یا توحیدی صوفیا کے مطابق خدا بندے میں سما جاتا ہے۔

عشق

صوفیا کے ہاں عشق و محبت کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ ان کا خیال ہے کہ وہی اعمال قابلِ قدر ہیں جو کیف محبت سے سرشار ہو کر سرانجام دیئے جائیں۔ خدا سے بھرپور محبت کو قرآن میں ایمان کی شرط اول قرار دیا گیا ہے۔ دنیا کی ہر چیز سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ سے محبت کرنا انسان کو صحیح معنوں میں مومن بناتا ہے[1] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ارشاد فرمایا کہ جس

---

[1]: قرآن ۲: ۱۶۵

شخص کے دل میں محبت نہیں وہ مومن نہیں ہو سکتا۔ عام لوگ اللہ کے خوف یا جزا اور سزا کے تصورات کے تحت مختلف نیک اعمال سرانجام دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ ایک مابعدالطبیعی ہستی ہے جس نے اپنے کچھ احکامات پیغمبروں کی وساطت سے ہم تک پہنچائے ہیں۔ ہماری نجات اسی میں ہے کہ ہم ان احکام پر عمل کریں ورنہ ہمیں سزا بھگتنا پڑے گی اور اگر ہم نے ان احکام پر عمل کیا تو ہمیں انعام کے طور پر جنت کی نعمتوں سے سرفراز کیا جائے گا۔ اس عمومی نقطۂ نگاہ کے مقابلے میں صوفیا کا موقف یہ ہے کہ محبت الٰہی میں ڈوب کر مختلف اعمال سرانجام دیتے چاہئیں۔ ہماری منزل خود اللہ کی ذات ہے۔ صلے کی تمنا یا سزا کے خوف سے بے نیاز ہو کر خالصتاً اللہ کی رضا کے لئے کسی فعل کا ارتکاب کرنا ایمان کا اصل تقاضا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق کسی شے کی محبت انسان کو اندھا اور بہرہ کر دیتی ہے۔ یعنی محبت کا جذبہ اس قدر ہمہ گیر ہے کہ کسی اور شے کے احساس کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ جب کوئی شخص خدا کی محبت میں متغرق ہوتا ہے تو اسے دنیا کی کسی چیز سے دلچسپی نہیں رہتی۔ اس کا جینا، اور مرنا، اس کی دوستی اور دشمنی اس کے غم اور خوشیاں سب اللہ کے لئے ہوتے ہیں۔ وہ اسی کے رنگ میں ڈوب جاتا ہے اور اس رنگ سے بہتر اور کون سا رنگ ہو سکتا ہے[۱]

غزالی نے محبت کی پانچ اقسام گنوائی ہیں:[۲]

اوّل:۔ فرد کی اپنے آپ سے یا اپنی جائیداد، اولاد، اعزہ و اقارب، احباب و متعلقین سے محبت۔

دوم:۔ ذاتی منفعت کی بنا پر کسی دوسرے شخص مثلاً استاد، مرشد یا دیگر کسی ایسے فرد سے محبت جس سے کوئی فائدہ حاصل ہو۔

سوم:۔ مناظر فطرت، حسین چیزوں اور خوبصورت لوگوں سے محبت یا حسن تحریر و تقریر یا تفریح کے مختلف وسیلوں سے محبت۔

۱:۔ قرآن ۲ : ۱۳۸

۲:۔ احیاء العلوم جلد نمبر ۴

چہارم :۔ خیر فی نفسہ مثلاً سچائی، دیانت داری اور دیگر اقدار سے محبت

پنجم :۔ محبّ و محبوب کی ہم آہنگی کی وجہ سے محبت۔

غزالی کے نزدیک ان پانچوں اقسام میں محبت کرنے کی الگ الگ وجوہات موجود ہیں۔ یہ سب وجوہات اپنی مکمل جامعیت کے ساتھ خدا میں پائی جاتی ہیں۔ لہٰذا اس کی معرفت کے حصول کے بعد اس کے ساتھ محبت کا پیدا ہونا ایک لازمی اور فطری امر ہے۔ اگر ہمیں اپنے آپ سے محبت ہے تو کیا ہم اس ہستی سے محبت نہیں کریں گے۔ جس نے ہمیں پیدا کیا اور جو ہمیں زندہ رکھے ہوئے ہے۔ اسی طرح جب ہمیں یہ پتہ ہے کہ خدا ہی ہے جو ہمیں مختلف نعمتوں سے بہرہ ور کرتا ہے اور ہماری حاجتوں کو پورا کرتا ہے، وہ خود جمیل ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے، وہ اسمائے حسنیٰ کا مالک اور مقصود بالذات ہے اس سے بالاتر کوئی قدر نہیں جس کی تمنا کی جائے، جب ہمیں اس بات کا بھی علم ہو کہ خدا اور بندے کے مابین ایک ہم آہنگی کا تعلق موجود ہے کیونکہ اس نے انسان کے اندر اپنی روح پھونکی ہے اور اسے اپنی صورت پر پیدا کیا تو ہم اس سے محبت کا تعلق کیوں نہ استوار کریں گے۔ وہ ہماری محبتوں کا اصل مرکز اور محور ضرور بن جائے گا۔

مولانا رومؒ اور علامہ اقبالؒ نے عشق کی اہمیت اور ضرورت پر خاص طور پر بہت زور دیا۔ مولانا کے نزدیک عشق جملہ علتوں کی دوا ہے جبکہ اقبالؒ نے اسے ازل کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید قرار دیا ہے اور اس کی عظمت کے کئی پہلو بیان کیے ہیں۔ مقصود یہ ہے کہ انسان کے اندر اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کی شدید تمنا بیدار کر کے اس کے افکار اور اعمال کو ایک خاص جہت مہیا کی جائے۔ صوفیا نے عشق کے اسی مفہوم کے تقاضوں کے پیشِ نظر اس تصور کو عام کیا کہ عشق ایک ایسی آگ ہے جو ماسوی اللہ کو جلا کر راکھ کر دیتی ہے۔ یعنی اللہ کی محبت کے علاوہ کوئی اور جذبہ انسان کے لئے قطعاً وقعت نہیں رکھتا۔ نچلے درجوں کی محبت سے بڑھ کر اعلیٰ سے اعلیٰ اقدار کے ساتھ محبت کا تعلق استوار کرنا انسان کی روحانی سربلندی کے لئے بیحد ضروری ہے حتیٰ کہ انسان ہر نوع کی محبت سے بالاتر ہو کر صرف اللہ تعالیٰ سے اپنی محبت کا رشتہ قائم کر لے اور یہ محبت کی معراج ہو گی۔

اللہ کی محبت کا قرآن نے معیار یہ قائم کر دیا کہ رسولؐ کی اطاعت کی جائے۔ ارشاد ربانی ہے:-

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ (۳ : ۳۱)

"کہہ دیجیئے کہ اگر تمہیں اللہ سے محبت ہے تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا۔"

اس لحاظ سے عشق الٰہی کے لئے اطاعتِ رسولؐ لازمی ہے۔ مسلم صوفیا نے اس تعلیم کو ہمیشہ بڑی اہمیت دی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ والا صفات سے اپنی بے پناہ عقیدت اور شیفتگی کا اظہار کیا ہے۔

فنا

تصوّف میں فنا سے مراد خودی کی انفرادیت اور اس کی محدود حیثیت کو ختم کر دینا ہے۔ اس منزل تک پہنچنے کے لئے مختلف مرحلوں میں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔ صوفیا نے اس سلسلے میں مختلف درجات اور مراتب کا تذکرہ کیا ہے۔ مثلاً یہ کہ سب سے پہلے ذکر و فکر میں انسان اس درجہ محو ہو کہ اس پر کسی بھی لمحے میں غفلت کا غلبہ نہ ہونے پائے۔ ہر ہر سانس کے ساتھ اس امر کا شعور پوری طرح موجود رہے کہ اس کا تعلق ہستی مطلق کے ساتھ قائم ہے۔ کوئی بھی سوچ اور عمل ایسا نہ ہو جو اس تعلق معرفت اور احساس کے بغیر ہو۔ دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ انسان ان احکام پر عمل کرے جو ہستیٔ مطلق کی رضا کے مطابق ہیں اور ان اعمال سے اجتناب کرے جو اس کی منشار کے خلاف ہیں۔ تیسرے مرحلے میں ارضی پیوستگی سے نجات حاصل کی جائے۔ اس دنیا میں رہتے ہوئے اور مختلف رشتوں میں منسلک ہونے کے باوجود اپنے آپ کو ان سے بالاتر کر لیا جائے۔ مادی وابستگیوں سے ماوراء ہو کر ہی ترقی ممکن ہے۔ تاہم اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ زمینی رشتوں کی حقیقت کو تسلیم ہی نہ کیا جائے۔ اسلام کے نزدیک یہ رشتے ناگزیر ہیں۔ مگر انہیں ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بننے دینا چاہیے۔ حقوق العباد کی مکمل نگہداشت کے بغیر روحانی سربلندی کا حصول ناممکن ہے۔ لیکن حقوق العباد ہی زندگی کا نصب العین نہیں ہیں۔ ان سے اوپر

ہو کر حقیقتِ کل کے ساتھ رابطہ استوار کرنا مقصود اصلی ہے۔ اسلام کے نظریۂ حیات کا یہ پہلو بطور خاص توجہ طلب ہے اور صوفیا نے اسی کو ہمیشہ پیش نظر رکھا۔ چوتھے مرحلے میں سالک کو اپنے ماحول سے بے نیاز ہو کر اپنی باطنی خلوتوں میں سفر کرنا چاہیئے مشاہدہ باطن کے یہ لمحات اس پر کئی سربستہ رازوں کو منکشف کر دیں گے۔ پانچویں مرحلے میں محاسبے کا عمل جاری رکھنا چاہیے۔ مبادا کوئی حرکت ایسی سرزد ہو جائے جو رضائے الٰہی کے خلاف ہو۔ احتساب ذات کا یہ عمل نفس کو قابو میں رکھے گا۔ خیر اور شر کے امتیاز کو واضح کرے گا اور مختلف ترغیبات اور خواہشات کے طلسم کو توڑ دے گا۔ ان تمام مرحلوں میں سے گذرنے کے بعد انسان اس قابل ہو جائے گا کہ وہ اپنی انفرادی حیثیت کو حقیقت مطلقہ کے روبرو زائل کر سکے۔ نفی ذات سے ہی اثبات کا درجہ حاصل ہو گا۔ گویا بقا کے لئے فنا، ہست کے لئے نیست اور ہونے کے لئے نہ ہونا نہایت ضروری ہے۔ ذات کی نفی دراصل نتیجہ ہے عشق الٰہی کی انتہا کا۔

صوفیا کے عقیدۂ فنا کو بعض مستشرقین نے بدھ مت کے نظریۂ نروان کے ساتھ مشابہ قرار دیا ہے حالانکہ یہ ایک سراسر غلط توجیہہ ہے۔ ان دونوں میں نمایاں اختلاف ہے۔ نروان ایک خالصتاً منفی عمل ہے جو انفرادیت کو ختم کر دینے کے مترادف ہے۔ اس کے برعکس مسلم صوفیا کے ہاں فنا دراصل ایک اعلیٰ سطح پر بقا کے حصول کا ذریعہ ہے۔

صوفیا کا عمومی نقطۂ نظر یہ ہے کہ فنا کے تین درجے ہیں۔ پہلے درجے پر سالک فنا فی الشیخ ہوتا ہے۔ یعنی اپنے روحانی پیشوا کے احکام کے روبرو اپنے آپ کو بالکل مٹا دیتا ہے۔ دوسرا درجہ فنا فی الرسول کا ہے۔ رسولؐ تمام پیشواؤں کا امام اور روحانیت کا سرچشمہ ہے۔ اس کے فرمودات کے مطابق زندگی بسر کرنا اور اس کی محبت میں اپنے آپ کو گم کر دینا سلوک کا ایک ناگزیر مرحلہ ہے۔ تیسرا درجہ فنا فی اللہ کا ہے جہاں انسان مکمل طور پر اپنی مرضی کو رضائے الٰہی میں مدغم کر دیتا ہے اور یہ وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر ایک سالک بقائے دوام حاصل کر لیتا ہے شیخ رسولؐ کی اطاعت پر آمادہ کرتا ہے اور رسولؐ انسان کو اللہ کی اطاعت کے لئے تیار کرتا ہے۔ یوں ایک سالک منزل بہ منزل اپنے مقصود تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔

وجودی صوفیا کا خیال ہے کہ فنا ہو کر انسان خدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے مقابلے میں توحیدی صوفیا کا مسلک یہ ہے کہ فنا ہو کر انسان کا ظرف اس قدر وسیع ہو جاتا ہے کہ وہ خدا کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے اور اس کی زبان سے خدا گفتگو کرتے لگتا ہے۔
اقبالؒ کا خیال ہے کہ منصور حلاج نے انا الحق کا نعرہ اسی کیفیت میں بلند کیا تھا۔
مولانا رومؒ کے نزدیک 'انا الحق' یا سبحانی ما اعظم شانی، کہنا دراصل انسان کی انتہائی عاجزی اور انکسار کا اظہار ہے۔ اپنے آپ کو خدا کا بندہ کہنا کبر و فخر کی ایک صورت ہے۔

سطور بالا میں تصوف کی اصطلاحات کی توضیح اور گزشتہ باب میں تصوف سے متعلق تعارفی بحث کچھ اس انداز سے کی گئی ہے کہ بعض طبائع میں تشنگی کے تاثر کا رونما ہو جانا ایک قدرتی امر ہو گا۔ ایسی بے شمار باتوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے جو تصوف اور اہل تصوف کے بارے میں گفتگو کرتے وقت نہایت ضروری خیال کی جاتی ہیں اور جن کے بغیر صوفیانہ طرز فکر و عمل سے شناسائی کو مکمل تصور نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے کہ زیر نظر مباحث میں تصوف کی اصل حقیقت کے انشراح کا ادعا ہرگز کارفرما نہیں تھا۔ یہ کتاب بنیادی طور پر مسلم فلسفے کے طلبہ اور ایسے عام قارئین کی ضروریات کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے جو مسلم تمدن کے اساسی رجحانات کا محض فکری سطح پر مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ لہٰذا عملی تصوف کے مسائل و تصورات سے عمداً صرف نظر کیا گیا ہے یوں بھی مسائل تصوف کا تعلق ذوق و تجربہ اور باطنیت سے ہے اور 'ولی را ولی می شناسد'، کے بمصداق صرف صوفیانہ شعور کے حامل افراد ہی واردات روحانی کی اصل ماہیت سے روشناس ہو سکتے ہیں اور وہی اس شعور کی کیفیات کو کسی حد تک بیان کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ایسی اصطلاحات اور مخصوص تکنیکی موضوعات کو زیر بحث لانے سے احتراز کیا گیا ہے جن کی عقلی سطح پر افہام و تفہیم ناممکن ہے۔

اخوان الصفا

دسویں صدی عیسوی کے اواخر میں بصرہ اور بغداد کے کچھ ہم خیال فلسفیوں اور سائنسدانوں نے باہم مل کر ایک خفیہ تنظیم قائم کی جس کے تحت فلسفے، مذہب اور سائنس کے مختلف موضوعات پر مضامین پڑھے جاتے تھے۔ اس تنظیم کا مقصد یہ تھا کہ نظریاتی کشمکش اور مذہبی فرقہ واریت کی فضا میں سچائی کی جستجو کی جائے اور مختلف تعصبات سے بالاتر ہو کر صحیح الخیال لوگوں میں ربط و محبت کی روش عام کی جائے تاکہ راہ نجات کے حصول میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کیا جا سکے۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ فلسفیانہ بحث کے نتیجے کے طور پر روح پاک اور منزہ ہو جاتی ہے ظاہری علماء کے نقطہ نظر کے علی الرغم انہوں نے اسلام کی ایک ایسی تعبیر پیش کرنا چاہی جو فلسفہ و سائنس کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔ ان کا جھکاؤ شیعیت اور اعتزال کی جانب تھا۔ ان کے مختلف مضامین ترین رسائل کی شکل میں مدون ہوئے جنہیں رسائل اخوان الصفا کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ان رسائل کی حیثیت انسائیکلو پیڈیا کی سی تھی۔ ان میں فلسفے اور سائنس کے متنوع موضوعات پر عالمانہ اور محققانہ معلومات یکجا کر دی گئیں ان مضامین کے لکھنے والوں کے نام صیغہ راز میں رکھے گئے[1] یوں محسوس ہوتا ہے جیسے وہ حکومت وقت یا عوام الناس سے

---

[1] محمد لطفی جمعہ نے اس ضمن میں حسب ذیل پانچ ناموں کا ذکر کیا ہے:۔

۱۔ ابو سلیمان محمد بن معشر ۲۔ ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی

۳۔ ابو احمد المہرجانی ۴۔ العوفی ۵۔ زید بن رفاعہ

دیکھئے تاریخ فلاسفۃ الاسلام ترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین ص ۲۵۰

خالف ہو کر اپنی سرگرمیوں کو مخفی رکھنا قرین مصلحت تصور کرتے تھے اور اپنے حلقے میں صرف انہی لوگوں کو شامل کرتے تھے جن پر انہیں مکمل اعتماد ہوتا تھا۔ وہ انفرادی طور پر مختلف ذہین افراد سے رابطہ قائم کرتے اور وقتاً فوقتاً مختلف جگہوں پر اپنے اجلاس منعقد کیا کرتے تھے بالخصوص نوجوان طبقے کو اپنی تعلیمات کی جانب راغب کرنے کی سعی کرتے تھے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک سن رسیدہ لوگ بڑے کٹر اور ناقابل اصلاح ہوتے ہیں۔

اخوان الصفا اگرچہ مسلمان تھے لیکن اسلام کے روایتی تصور سے اختلاف رکھتے تھے۔ اس بارے میں ان کے نظریات منفرد نوعیت کے تھے۔ بظاہر ان کا کوئی سیاسی پروگرام نہیں تھا اور وہ محض فلسفیانہ مباحث اور نظری پہلوؤں میں دلچسپی رکھتے تھے لیکن ان میں سے بعض نے خلفائے بنو عباس کے خلاف نفرت کے بیج بونا اپنا شعار بنالیا تھا۔ وہ بالواسطہ طور پر سیاست میں شریک ہونے کے علاوہ براہ راست بھی ایسے اقدامات کرنے لگے جو بالآخر اُن کے عزائم و مقاصد کو بے نقاب کرنے کا باعث ہوئے۔ ان کی تحریک قدیم یونانی مفکر فیثاغورث کے پیروکاروں کی تحریک سے خاصی مماثلت رکھتی تھی۔ انہی کی طرح وہ اعداد اور ان کی خاصیتوں سے گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ وہ دنیا بھر کے فلسفوں سے آگاہ تھے۔ بالخصوص یونانی، مسیحی، مجوسی اور آریائی افکار میں انہیں دسترس حاصل تھی۔ اپنے عہد کے تمام علوم پر بھی ان کی نگاہ گہری تھی۔ ان کے نظریات کے بارے میں جملہ معلومات کا ماخذ ابوحیان التوحیدی کی تصانیف ہیں جو اخوان الصفا کا راز داں تھا۔

اخوان الصفا نے علوم کی تین بڑی اقسام بیان کیں۔ ریاضی، طبیعیات اور مابعد الطبیعیات۔ ان کا خیال تھا کہ باقی علوم کو ان اقسام کے تحت لایا جاسکتا ہے۔ ان کی چیدہ چیدہ باتیں حسبِ ذیل ہیں :۔

نظریۂ علم

نظریہ علم کے بارے میں وہ ارسطو کے پیروکار تھے۔ ان کے نزدیک علم کا مقصد روح کی بالیدگی ہے جو ٹھوس سے مجرد اور حسی سے روحانی حقائق کی جانب ترقی کرنے سے

پیدا ہوتی ہے۔ مادی اشیا کا حسی تجربہ اعضائے حواس کے توسط سے وقوع پذیر ہوتا ہے لیکن منطق کے مجرّد قوانین اور ریاضی کے مسلمات وجدانی طور پہ دریافت ہوتے ہیں کیونکہ روح اپنی ماہیت اور فطرت کے لحاظ سے جسم سے الگ ہے۔ ان کا خیال تھا کہ روح مادی دنیا میں آنے سے پہلے عالمِ عقل میں موجود ہوتی ہے۔ اس لئے منطقی قوانین کی فوراً باز یافت کر لیتی ہے۔ یوں صحیح علم پیدائشی طور پر خرد کے اندر موجود ہوتا ہے۔ معلم محض اسے اجاگر کر دیتا ہے۔ یہاں افلاطون کے نظریۂ علم کی پرچھائیاں واضح طور پہ دکھائی دیتی ہیں۔

اخوان الصفا کے نزدیک حصول علم وحکمت کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ انسان اپنے روحانی رہنما سے حقائق کی معرفت حاصل کرے۔ یہ روحانی رہنما اپنے آئمہ سے علم حاصل کرتے ہیں جن کا سلسلہ کئی واسطوں سے گزر کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ والا صفات تک جا پہنچتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ علم براہ راست اللہ سے حاصل ہوا تھا۔ اخوان الصفا کا نظریہ یہ تھا کہ روح کی مکمل پاکیزگی کے لئے ضروری ہے کہ ریاضی اور منطق کے قوانین کے فہم میں سخت مجاہدہ کیا جائے۔

مابعد الطبیعیات

اخوان الصفا کے مابعد الطبیعیاتی نظریات میں فلاطینوس کے خیالات کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اللہ کی ذات فکرِ انسانی سے وراء الورا ہے۔ وہ احاطہ علم میں آ ہی نہیں سکتی۔ عام آدمی اس کا کوئی تصور کوئی خاکہ اپنے ذہن میں قائم نہیں کر سکتا کیونکہ اس کے تجربے میں حسی پہلو لازمی طور پر موجود ہوتا ہے۔ اور یہ پہلو اللہ میں نہیں پایا جاتا البتہ ایک مفکر اپنے تصور کی بنا پر حسی لازمے سے نجات حاصل کر کے اس کی معرفت کے ضمن میں اپنے آپ کو عوام الناس سے بہتر مقام پر فائز کر سکتا ہے۔

نوفلاطونیت کے نظریۂ صدور سے متاثر ہو کر اخوان الصفا نے تخلیق کائنات کے بارے میں یہ نظریہ پیش کیا کہ تمام مخلوقات اللہ سے ماخوذ ہیں اور ان میں درجہ بندی پائی جاتی ہے۔ کچھ اشیا براہ راست اللہ سے ماخوذ ہیں اور کچھ مختلف واسطوں کے ساتھ۔

یوں اخوان الصفا نے نظریۂ ازلیت کائنات اور روایتی مذہب کے نظریہ تخلیق کے مابین ایک توازن پیدا کرنے کی سعی کی۔ اس معاملے میں انہوں نے نئے نظریات وضع کرنے کی بجائے نوفلاطونی فکر ہی کی تشریح پر اکتفا کیا۔ اور انہی نظریات کی مطابقت میں واضح کیا کہ کس طرح عملِ تخلیق مختلف مرحلوں میں سے ہو کر جاری رہتا ہے۔ اور یہ کہ ان تمام مرحلوں میں کیا ربط موجود ہے۔ ہر چیز اللہ سے شروع ہوتی ہے اور پھر وہیں آ کر ختم ہوتی ہے صورت و مادہ کے بارے میں وہ ارسطو سے اتفاق رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر شئے صورت و مادہ کے امتزاج سے معرضِ وجود میں آتی ہے۔ ان دونوں اجزار کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان کا خیال تھا کہ زمان حقیقی نہیں ہے۔ زمان کے مقابلے میں مکان زیادہ معروضی ہے کیونکہ اس کا تعلق اجسام سے ہے۔ زمان کا الگ وجود نہیں ہوتا۔ اس کا ادراک محض اشیار کی حرکت کے حوالے سے ہی کیا جا سکتا ہے۔

اخوان الصفا کا نظریۂ تعلیل ارسطو ہی کے پیش کردہ نظریۂ علل اربعہ کے مطابق ہے۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ علت العلل ہے اور جب تک معلول برقرار رہتا ہے یہ علتیں کارفرما رہتی ہیں۔ اسی طرح ان کا تصورِ عدد فیثا غورثیوں کا رہین منت ہے۔ وہ زندگی اور حیات بعد الموت کے بارے میں بھی فیثا غورثیوں کے متصوفانہ خیالات سے متاثر تھے۔ انہی کی طرح وہ ازدواجی زندگی پر مجرد رہنے کو ترجیح دیتے تھے۔

سائنس

اخوان الصفا نے اپنے وقت کے تمام سائنسی نظریات سے بھرپور استفادہ کیا اور کائنات کی سائنسی تعبیر پیش کرنے کی کوشش کی۔ آج ان کے سائنسی تصورات ابتدائی نوعیت کے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس دور کے پس منظر کو سامنے رکھ کر انکی تخلیقات اور تحقیق کا جائزہ لیا جائے تو ان کے دائرہ علم کی وسعت کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ انہوں نے فکرِ یونان کا بالاستیعاب مطالعہ کیا تھا اور قدیم ترین فلسفیوں کے نظریات سے آشنائی حاصل کی تھی۔ ریاضی، طبیعیات، جیومیٹری وغیرہ میں کمال مہارت کا مظاہرہ کیا۔ جغرافیہ

میں بھی انہیں دسترس حاصل تھی۔ ان تمام موضوعات پر ان کے رسائل میں حیرت ناک حد تک سائنسی میلانِ طبع کا اظہار ملتا ہے۔ ان کے نزدیک کائنات میں تین قسم کی موجودات ہیں: معدنیات، نباتات اور حیوانات؛ ان میں ارتقاء کا عمل موجود ہے۔ ہر ادنیٰ سطح اعلیٰ سطح کے لئے خام مواد کا کردار ادا کرتی ہے۔ چنانچہ ان کے خیال میں معدنیات کا وجود نباتات سے بہت پہلے ظہور پذیر ہو چکا تھا۔ اسی طرح نباتات حیوانات سے پہلے معرض وجود میں آ چکے تھے۔ سمندر میں پائے جانے والے جانور خشکی کے جانوروں سے پہلے پیدا ہوئے۔ ہر نوع کے جانور انسان کی آفرینش سے صدیوں پہلے رونما ہو چکے تھے۔ انتہائی ارتقاء پذیر حیوان ان کے نقطۂ نظر کے مطابق قرد تھا جو اپنی شکل اور کردار کے لحاظ سے انسان سے خاصی مشابہت رکھتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اسی طرح روحانی ارتقاء کا عمل بھی جاری ہے اور یہ بچے کی ناپختہ روح سے لے کر فرشتے کی روح تک محیط ہے۔ پچاس برس کی عمر تک پہنچ کر انسان اس قابل ہو سکتا ہے کہ وہ وجدانی طور پر حقائق کا علم حاصل کرے اور عقلِ فعال سے رابطہ قائم کرے۔ وہ عام انسانوں کی رہنمائی کے لئے اصول و قوانین بھی مرتب کر سکتا ہے۔

اخلاقیات

اخوان الصفا نے روحانی ترقی اور پاکیزگی کے حصول کے لئے اخلاقی اصولوں کی پاسداری پر بہت زیادہ زور دیا۔ ان کا خیال تھا کہ اخلاق کا معیار یہ ہے کہ اعمال عقلی تقاضوں کے مطابق ہوں۔ جو بات طبع سلیم پر گراں گزرے وہ ان کے نزدیک غیر اخلاقی ہے۔ جن افعال میں تدبر کی جھلک واضح ہو وہ اس قابل ہوتے ہیں کہ انہیں قابلِ تعریف سمجھا جائے۔ اس کے برعکس جن افعال کی اٹھان غیر عقلی محرکات کی بنا پر ہو ہر اعتبار سے قابلِ مذمت ہیں۔ گویا ان کے نقطۂ نظر کے مطابق خیر اور شر کا پیمانہ عقل ہے۔ اس معیار پر پورا اترنے والا عمل اخلاقی نوعیت کا حامل ہے۔ اس لحاظ سے ان کے اخلاقی نظریات جرمن فلسفی کانٹ کے نظریات سے مشابہ ہیں۔ وہ بھی کانٹ کی طرح اس خیال کے حامی تھے کہ اخلاقی اصولوں میں لچک کی کوئی گنجائش موجود نہیں۔ نیکی بجائے خود اس قابل ہے کہ اسے صرف اسی کی

خاطر چاہا اور حاصل کیا جائے۔ اس کا حصول کسی مفاد یا صلے سے مشروط نہیں ہونے دینا چاہیے۔

اخوان الصفا کا خیال تھا کہ سیرت کے کچھ پہلو وہبی اور خداداد ہیں جبکہ کچھ پہلو اکتسابی ہوتے ہیں۔ وہبی پہلو کا آغاز شکم مادر ہی سے ہوتا ہے اور مختلف سیاروں کی گردش کے زیر اثر بتدریج پروان چڑھتا ہے۔ اس سے انسان اس قابل ہو جاتا ہے کہ وہ کسی شعور و ارادہ کے بغیر مختلف امور سرانجام دے سکے۔ ان کے نزدیک تمام لوگ بنیادی طور پر نیک سیرت پیدا ہوتے ہیں لیکن ایک جگہ یہ بھی کہا ہے کہ بدی کے پہلو انسان میں کسی نہ کسی طرح پیدائشی طور پر موجود ہیں اور مذہب کا ظہور اسی لئے ہوا کہ وہ انسان کی بری سرشت میں ممکن حد تک اصلاح کرے۔ پیدائش کے بعد انسان نیکی کا اکتساب کرنا شروع کر دیتا ہے اور تادم مرگ کرتا رہتا ہے۔ یوں انسان کے اندر نیکی اور بدی کے فطری میلانات موجود ہوتے ہیں۔ تعلیم و تہذیب سے اس کے اخلاق میں شائستگی پیدا کی جا سکتی ہے۔ اخوان الصفا کے نقطۂ نظر کے مطابق خیر یہ ہے کہ انسان وہ عمل کرے جو اسے کرنا چاہیے۔ اس وقت کرے جس وقت اس کا کرنا نہایت مناسب ہو۔ اس مقام پر کرے جہاں اس کا کیا جانا موزوں ہو۔ اور اس مقصد کے حصول کیلئے کرے جو اس کے شایانِ شان ہو۔ انسان کامل وہ ہے جو خیر کا بدرجۂ اتم حصول کرے۔ البتہ عوام کے لئے خیر وہ ہے جو مذہب کی تعلیمات کے مطابق ہو اور شر وہ ہے جو ان کے مطابق نہ ہو۔ ان کا خیال تھا کہ سیرت کی تشکیل میں ماحول اہم کردار ادا کرتا ہے۔ والدین، اساتذہ، احباب، ملک کے جغرافیائی حالات اور تمدنی صورتِ حال ایسے مؤثرات ہیں جو کسی شخص کی سیرت پر گہرے نقوش ثبت کرتے ہیں۔

سیاست

اخوان الصفا، جیسا کہ کہا جا چکا ہے، بظاہر سیاست سے لاتعلق تھے اور اپنے آپ کو محض فلسفی سمجھتے تھے۔ لیکن باطنی طور پر وہ اپنے عہد کے نظامِ حکومت سے سخت بیزار تھے۔ انہوں نے کئی ایسی سیاسی تحریکوں کی حمایت کی جو خلفائے بنو عباس کے

خلاف اٹھائی گئیں۔ انہیں طریقۂ حکومت سے دلچسپی نہ تھی۔ وہ اس بات کے قائل تھے کہ ریاست دو بنیادوں پر قائم ہوتی ہے مذہب اور بادشاہت۔ اگر ریاست کو خوش حال اور فارغ البال حیثیت سے برقرار رہنا ہے تو اس کے لئے ایک بادشاہ کا ہونا ناگزیر ہے خواہ وہ بادشاہ ظالم اور جابر ہی کیوں نہ ہو اور اگر بادشاہ نہ ہو تو باشعور اور عقلمند لوگوں کی ایک جماعت حکمرانی کے فرائض سرانجام دے سکتی ہے۔ ان کے نزدیک حکمران کے لئے قائدانہ صلاحیتوں کا حامل ہونا نہایت ضروری ہے۔ وہ اتنی اہلیت رکھتا ہو کہ مختلف مواقع پر ضبط نفس کا مظاہرہ کر سکے۔ صرف اسی صورت میں وہ رعایا میں نظم و ضبط برقرار رکھ سکتا ہے۔ اسے ہر معاملے میں عدل سے کام لینا چاہیے۔ اور اپنی کوتاہیوں کا دوسروں کے سامنے اظہار نہیں کرنا چاہیئے۔ اس سے اس کے اقتدار کا تاثر مجروح ہوگا۔

مذہب

مذہب کے بارے میں اخوان الصفا کا نقطۂ نظر خاصا ترقی پسندانہ تھا۔ وہ حتمی شریعت کے قائل نہیں تھے۔ ان کے نزدیک حالات کے تغیر کے ساتھ ساتھ قوانینِ شریعت میں تبدیلی نہایت ضروری ہے۔ وہ کسی بھی روایتی مذہب سے مطمئن نہیں تھے۔ البتہ اسلام میں ان کے خیال کے مطابق یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ بدلتی ہوئی قدروں اور ضرورتوں کے مطابق نت نئے قوانین فراہم کر سکے۔ وہ اسلام کے روایتی تصور میں اصلاح و ترمیم کے قائل تھے ان کا عقیدہ تھا کہ قرآن سابقہ کتب سماوی کی توثیق کرتا ہے اور ہدایت کا بہترین ذریعہ ہے۔ اس لحاظ سے اسلام ان کے نزدیک تمام مذاہب کا نچوڑ ہے۔ مذہب ایک لازمی سماجی ضرورت ہے۔ کسی برے مذہب کا پیروکار ہونا لامذہب ہونے سے بہر حال بہتر ہے۔ کیونکہ ہر مذہب میں صداقت کے عناصر موجود ہوتے ہیں۔ مذہب روح کی تطہیر کرتا ہے۔ اصل میں مذہب ایک ہی ہے جو مختلف شکلوں میں رونما ہوتا رہا ہے۔ مذہب کے معاملے میں اخوان الصفا جبر و اکراہ کے قائل نہیں تھے۔ ان کے نزدیک انسان کی عقل بہترین رہنما ہے۔ دانائی اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ انسان جن اصولوں کو بہتر خیال کرے ان پر عمل پیرا بھی ہو۔ ان کے

نزدیک مذہب کے شعائر تمثیلی اور اشاراتی مفہوم کے حامل ہیں۔ البتہ عوام کے لئے ان کا لفظی مفہوم ہی بہتر ہے۔

تعلیم

تعلیم کے ضمن میں اخوان الصفا کا موقف یہ تھا کہ بچہ خداداد صلاحیتیں لے کر پیدا ہوتا ہے تعلیم محض ان صلاحیتوں کو ابھارتی ہے۔ بچہ چار برس کی عمر تک لاشعوری طور پر سماجی مؤثرات کو قبول کرتا ہے۔ بعدازاں وہ اپنے ارد گرد کے لوگوں کی تقلید کرتے ہوئے مختلف عادات و اطوار، فنون و مشاغل اور نظریات و خصائص کی تحصیل کرتا ہے۔ عوام بالعموم برسراقتدار طبقے کی نقالی کرتے ہیں۔ بچے، والدین اور اساتذہ کو اپنے لئے نمونہ تصور کرتے ہیں اور ہر معاملے میں ان کی تقلید کرنے کو مستحسن گردانتے ہیں۔

ان کا خیال تھا کہ استاد شاگرد کے علم میں کسی نئی بات کا اضافہ نہیں کرتا بلکہ انہی باتوں کو شعور میں لانے کی کوشش کرتا ہے جو پہلے ہی سے اس کے لاشعور میں موجود ہوتی ہیں ان کے نزدیک تعلیم کا مقصد روح کی پاکیزگی اور ترقی ہے۔ اس سے دنیا و آخرت کی بھلائی اور حقیقی مسرت میسر آتی ہے۔ تاہم تعلیم کے مقاصد اس وقت تک حاصل نہیں کئے جا سکتے جب تک معلم اور متعلم میں محبت اور موانست کا گہرا تعلق موجود نہ ہو۔

کندی

سنہ ۸۰۱ء ؟ تا سنہ ۸۷۳ء

ابو یوسف یعقوب بن اسحٰق الکندی عرب کے مشہور قبیلہ کندہ سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کی تاریخ پیدائش کے بارے میں مورخین کے درمیان اختلاف رائے موجود ہے۔ لیکن اکثر کا خیال ہے کہ وہ ۸۰۱ء میں پیدا ہوا۔ اسکا باپ خلفائے بنو عباس مہدی، ہادی اور ہارون الرشید کے دور حکومت میں کوفہ کا گورنر تھا۔ کندی نے اپنی ابتدائی تعلیم بصرہ، کوفہ اور بغداد میں حاصل کی۔ یہ شہر اس عہد میں اسلامی علوم وفنون اور ثقافت کے اہم مراکز شمار ہوتے تھے۔ کندی نے بچپن ہی میں قرآن حفظ کر لیا۔ صرف ونحو، ادب، ریاضی، علم کلام، فقہ، طب، فلکیات، جغرافیہ اور تقابل ادیان وغیرہ میں مہارت حاصل کی۔ اس کا غالب رجحان فلسفے کی جانب تھا۔ اس نے سقراط، افلاطون اور ارسطو کے نظریات سے شناسائی پیدا کی اور ان سے متاثر بھی ہوا۔ کئی یونانی کتب کے تراجم عربی زبان میں کیے اور شرحیں لکھیں۔ اسے بالخصوص ارسطو کے شارحین میں ایک پیشرو کی حیثیت سے شہرت ملی۔ مامون الرشید نے اس کے تبحر علمی کے پیش نظر اسے بیت الحکمۃ کا ناظم اعلیٰ مقرر کیا۔

کندی پہلا عرب فلسفی تھا جس نے فلسفۂ یونان اور سائنسی علوم پر کتابیں لکھیں۔ لہٰذا اسے بجا طور پر فیلسوف العرب کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے اسکی اکثر تصانیف تلف ہو چکی ہیں۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق انکی تعداد دو سو پچاس سے متجاوز تھی۔ اس سے یہ نتیجہ ضرور اخذ ہوتا ہے کہ وہ ایک قاموسی انشا پرداز تھا۔ اس نے فلسفے میں ایسے مسائل پر بحث کا آغاز کیا جو بعد میں آنیوالے مسلم فلاسفہ کیلئے خاص دلچسپی کا موجب بنے۔ اسی اعتبار سے اسے مسلم فلسفے کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ اسکی بدولت فلسفے کو مسلم تمدن میں ایک نمایاں مقام ملا اور یہی اسکی عظمت کا سبب ہے۔ مسلم فلاسفہ میں اس کا مرتبہ وہی ہے جو مفکرین یونان میں تھیلز (پیدائش ۶۲۴ ق م) کا تھا۔ اسی کی مانند کندی نے ایک نئے طرز فکر کی بنیاد رکھی جسے آگے چل کر بہت فروغ حاصل ہوا۔ کندی نے ۸۷۳ء میں وفات پائی۔

چند غلط فہمیوں کا ازالہ

بد قسمتی سے کندی کے فلسفیانہ نظریات کو سمجھنے میں غلطیاں سرزد ہوتی رہی ہیں۔ اس کے اصل نظریات ایک طویل عرصے تک ناقدین کی نظر سے پوشیدہ رہے۔ ۱۹۵۰ء اور ۱۹۵۳ء

میں پہلی مرتبہ ابوریدہ[1] نے اس کے پچیس رسائل شائع کئے اور ان سے متعلق ایک مبسوط اور جامع تعارفی مقدمہ تحریر کیا جس میں اس نے ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی جو کندی کے فلسفے کے بارے میں عام تھیں۔ ان رسائل کی اشاعت سے پہلے کندی کی تصانیف کے محض لاطینی تراجم اور دیگر ثانوی ماخذ ہی موجود تھے جن سے اس کے فلسفے کو اخذ کیا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر یہ تاثر عام تھا کہ کندی کا فلسفہ نوفلاطونی اور نوفیثا غورثی عناصر کا محض ایک مجموعہ ہے۔ ان رسائل کی روشنی میں یہ بات غلط ثابت ہو چکی ہے اور یہ طے پا چکا ہے کہ کندی کے اپنے منفرد خیالات بھی تھے۔ وہ یونانی فکر سے متاثر ضرور تھا اور اس امر کو بھی نہیں جھٹلایا جا سکتا کہ اس نے کچھ اثرات کو اپنے فکر میں جگہ دی لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس نے نئے خیالات بھی پیش کئے اور بعض مقامات پر اس نے فکرِ یونان سے واضح طور پر اختلاف کیا۔ اس کے نظریات کی تشکیل میں قرآنی تعلیمات کا نمایاں اثر دکھائی دیتا ہے۔ تخلیق کے مسئلے ہی کو لیجیے۔ وہ بالعموم نوفلاطونی نظریۂ صدور کا قائل تھا۔ لیکن اس کے باوصف اس کا خیال تھا کہ اوّلین وجود کو خدا نے اپنے ارادے سے پیدا کیا[2] یہ بات قرآن کے نظریۂ تخلیق سے تو ہم آہنگ ہے لیکن فلسفۂ یونان کے مزاج کے سراسر خلاف ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ اس تناقض کو دور نہ کر سکا جو ان دونوں نظریات کے مابین موجود ہے۔ بعد میں آنے والے مسلم مفکرین نے اس مسئلے پر خصوصی توجہ مبذول کی اور اپنے اپنے انداز میں کوشش کی کہ اس تناقض سے کسی طرح احتراز کیا جا سکے۔ خاص طور پر فارابی، ابنِ سینا، غزالی اور ابنِ رشد نے اس موضوع پر نہایت فکر انگیز بحثیں کی ہیں۔

کندی اور مذہب اعتزال

کندی کے بارے میں ایک اور غلط فہمی یہ رہی ہے کہ اس نے مذہبِ اعتزال کو مکمل طور

---

[1]:۔ محمد عبدالہادی ابوریدہ (مرتب): رسائل الکندی الفلسفیہ جلد اوّل، دوم دارالفکر العربی۔ مطبعة الاعتماد۔ مصر۔

[2]:۔ رسائل الکندی الفلسفیہ جلد اوّل ص ص ۵۸ — ۶۱

پر قبول کر لیا تھا۔ یہ بات بھی کچھ اتنی صحیح معلوم نہیں ہوتی۔ وہ معتزلی عقائد سے آشنا ضرور تھا اور بعض معاملات میں ان سے متاثر بھی ہوا۔ لیکن بے شمار امور میں وہ ان سے شدید اختلاف رکھتا تھا بالخصوص انتہا پسند معتزلیوں کے اس خیال سے وہ متفق دکھائی نہیں دیتا کہ ہر بات کو عقل ہی کے معیار پر جانچنا چاہیئے اور دوسرے ذریعہ ہائے علم مثلاً ایمان، وحی و الہام اور متصوفانہ شعور کو بالکل نظر انداز کر دینا چاہیئے۔ اسی طرح وہ معتزلہ کے عمومی نظریۂ صفاتِ باری تعالیٰ سے بھی پوری طرح متفق نہیں تھا۔ دراصل اسکے معتزلی ہونے کا تاثر اس وجہ سے عام ہوا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی توحید اور عدل کے بارے میں بہت کچھ لکھا اور یہ دونوں معتزلہ کے بنیادی موضوعات تھے۔ اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ یہ تصورات خود اسلام کے اساسی عقائد میں سے ہیں۔ ان پر ایمان لانا اور ان کے صحیح مفہوم کی تعیین کرنا ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے۔ انہیں محض معتزلہ کے عقائد قرار نہیں دیا جا سکتا۔

کندی کے رسائل کی اشاعت سے پہلے یہ خیال بھی عام تھا کہ اس نے ارسطو کی دینیات Theology of Aristotle کو غلطی سے ارسطو کی تصنیف سمجھ لیا تھا جو دراصل فلاطینوس کی کتاب انیدات Enneads کے آخری تین ابواب کا ترجمہ تھا۔ یہ خیال مبنی بر حقیقت نہیں ہے کیونکہ کندی نے اپنے ایک رسالے[1] میں ارسطو کی کتابوں کی جو فہرست درج کی ہے اس میں اس کتاب کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے۔

ان غلط فہمیوں کے ازالے کے بعد محققین پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ کندی کے فلسفے کو صحیح تناظر میں رکھ کر دیکھیں اور اس امر کا از سر نو تعیین کریں کہ وہ افلاطون، ارسطو، نوفلاطونیت معتزلہ اور دیگر مفکرین کے علاوہ اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھا اور اسکے اپنے مخصوص اور منفرد نظریات کیا تھے۔

فلسفہ و مذہب میں مطابقت

کندی کا عظیم کارنامہ جس کے باعث اسے مسلم فلاسفہ میں ایک امتیازی مقام حاصل ہوا

---

[1] :۔ رسائل الکندی جلد اول ص ص ۳۶۲ — ۳۸۴ ۔

یہ تھا کہ اس نے سب سے پہلے فلسفے اور مذہب یا عقل اور وحی کے مابین مطابقت دریافت کرنے کی کوشش کی۔ بادی النظر میں ان دونوں کے درمیان مغائرت اور تضاد کی سی کیفیت نظر آتی ہے۔ لیکن ذرا غور سے دیکھا جائے تو ان میں مقصد اور نوعیت کے اعتبار سے بُعد دکھائی نہیں دیتا۔ ان کے حقائق ایک ہی ہیں۔ مذہب کا مقصد حقیقت کی تلاش ہے اور اس کے علاوہ یہ ایک ضابطۂ اخلاق بھی مہیا کرتا ہے جو اس حقیقتِ مطلقہ کی متصورہ نوعیت پر مبنی ہوتا ہے۔ فرد کو صرف اللہ تعالیٰ کی معرفت ہی حاصل نہیں کرنا ہوتی بلکہ اسے اللہ تعالیٰ کی مشیت کے مطابق زندگی بھی بسر کرنا ہوتی ہے۔ کندی کے نزدیک فلسفے کا مقصد بھی یہی کچھ ہے۔ فلسفے کی تعریف کرتے ہوئے اس نے کہا کہ اس سے مراد ممکن حد تک اشیاء کی ماہیت کا علم حاصل کرنا اور اس کی مطابقت میں عمل پیرا ہونا ہے[1]۔ چنانچہ فلسفی وہ ہے جس میں علم اور عمل دونوں موجود ہوں۔ اس لحاظ سے کندی سقراط کے اس نظریئے کا ہمنوا نظر آتا ہے کہ علم نیکی ہے۔ یعنی اگر انسان کو نیکی کا صحیح علم حاصل ہو جائے تو وہ لازماً نیک اعمال سرانجام دے گا۔ سقراط نے یہ بات محض اخلاقیات کے حوالے سے کہی تھی۔ کندی نے اسے مجموعی طور پر فلسفے کے منتہاء مقصود سے متعلق قرار دیا۔ یوں اس کے خیال کے مطابق فلسفے اور مذہب میں مطابقت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے یہ الگ بات ہے کہ فلسفہ نظری پہلو پر زیادہ زور دیتا ہے۔ جبکہ مذہب میں بظاہر اعمال زیادہ اہم دکھائی دیتے ہیں۔

کندی فلسفے کی نارسائی کا معترف تھا جیسا کہ اس کی پیش کردہ تعریف فلسفہ میں "ممکن حد تک" کے الفاظ سے ظاہر ہے۔ فلسفہ عقلی استدلال کو استعمال کرتا ہے اور عقل اپنی نوعیت کے اعتبار سے محدود ہے۔ کیونکہ وہ استدلال کے لئے بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر حواس پر مبنی ہوتی ہے۔ اب یہ بات اپنی جگہ پر مسلم ہے کہ حواس محض ظواہر کے علم تک محدود ہیں۔ حقیقت ان کی پہنچ سے ماوراء ہے۔ لہٰذا عقل اور نتیجۃً خود فلسفہ بھی حقیقت کا کما حقہ، ادراک حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیئے کہ

---

[1] :۔ رسائل الکندی جلد اوّل ص ۹۷

فلسفہ حقیقتِ مطلقہ کی جانب پیش قدمی ضرور کرتا ہے لیکن یہ اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ اس کے مقابلے میں مذہب چونکہ وحی و الہام پر استوار ہے اس لئے کندی کے نزدیک وہ حقیقتِ مطلقہ کا کلی ادراک حاصل کر سکتا ہے۔ یہاں کندی ان فلاسفہ سے اختلاف کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے جو نبوت کو اکتسابی قرار دیتے ہیں۔ اس کے نزدیک پیغمبرانہ منصب اپنی محنت اور ریاضت سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ سراسر وہبی اور عطائی ہوتا ہے۔ عقل اور وحی میں یہی امر وجہ امتیاز ہے۔ اگر ہم ان دونوں کی حیثیات کو صحیح انداز میں پہچان لیں تو ہمیں ان کے درمیان کسی قسم کا تناقض دکھائی نہیں دے گا۔ اگر عقل کو وحی کی رہنمائی میسر نہ ہو تو وہ بھٹک جائے گی۔ یہ ان دو راہرووں کی مانند ہیں جو ایک ہی منزل مقصود کی جانب گامزن ہیں۔ ایک آگے ہے اور دوسرا پیچھے۔ ان میں باہمی تضاد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کندی نے عقل پر وحی کی برتری کو جس انداز میں تسلیم کیا بعد میں آنے والے اکثر فلاسفہ بالخصوص فارابی، ابنِ سینا اور رازی نے اس سے شدید اختلاف کیا۔ وہ عقل کی فوقیت کے قائل تھے۔

کندی نے عقل پر وحی کے تفوق کے ثبوت میں آیاتِ قرآنی سے بھی استدلال کیا۔ اس نے بڑے اعتماد کے ساتھ یہ بات کہی کہ قرآن کا اسلوب منطقی طرزِ استدلال سے زیادہ بہتر اور مؤثر ہے کیونکہ یہ جذباتِ انسانی کو براہِ راست اپیل کر کے مطلوبہ نتائج حاصل کر لیتا ہے۔ اس کے برعکس خالص فلسفیانہ استدلال بے کیف اور خشک ہوتا ہے۔ انسان کے ساتھ اس کا عضویاتی تعلق استوار نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر اس سوال کے جواب میں کہ ہڈیوں کو جب وہ بوسیدہ ہو جائیں گی کون دوبارہ زندہ کرے گا قرآن نے کوئی فلسفیانہ استدلال پیش نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہا کہ انہیں وہی خدا زندہ کرے گا جس نے انہیں پہلے پیدا کیا تھا۔

قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ (۳۶ : ۷۸ ـ ۸۱)

"اس نے کہا کہ جب ہڈیاں بوسیدہ ہو جائیں گی تو ان کو کون زندہ کرے گا

کہہ دیجیے کہ انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں پہلی بار پیدا کیا تھا۔"

اسی طرح محض عقل و استدلال کے نقطۂ نظر سے معجزات جنہیں قرآن کی مابعد الطبیعیات میں بڑا اہم مقام حاصل ہے مافوق الفطرت قسم کے واقعات ہیں۔ انہیں منطق کے سانچوں میں نہیں ڈھالا جا سکتا اور نہ ہی ان کی کوئی قابل فہم توجیہہ کی جا سکتی ہے۔ اس کے مقابلے میں مذہب کے نقطۂ نظر سے معجزات ایک لحاظ سے مافوق الفطرت ضرور ہیں لیکن ناقابل توجیہہ نہیں۔ انہیں اللہ کی مشیت کے حوالے سے بآسانی سمجھا جا سکتا ہے۔

کندی نے فلسفہ و مذہب کو ہم آہنگ کرنے کے لئے آیاتِ قرآنی کی فلسفیانہ تعبیر کی ضرورت پر زور دیا اور عقائدِ اسلامی مثلاً توحید، ذات و صفاتِ باری تعالیٰ کے باہمی تعلق اور تخلیق کائنات وغیرہ کی فلسفیانہ بنیادیں فراہم کرنا چاہیں۔ جہاں جہاں قرآن کے الفاظ عقلی تقاضوں سے متعارض دکھائی دیتے ہیں اس نے قرآن کی تمثیلی اور اشاراتی تفسیر کا سہارا لیا۔ مثال کے طور پر نظریۂ تخلیق پر بحث کرتے ہوئے اس نے ممتاز مسلم فلاسفہ کے علی الرغم قرآنی تصورِ آفرینش کی حمایت کی جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ فارابی، ابنِ سینا، ابنِ رشد وغیرہ اپنی منطقی مجبوریوں کی بنا پر اس بات کے قائل تھے کہ نیست سے ہست کا وجود ممکن نہیں۔ انہیں اس لئے نظریۂ صدور قبول کرنا پڑا جس کے مطابق اللہ سے کائنات اسی طرح معرضِ وجود میں آئی جیسے سورج سے شعاعیں منعکس ہوتی ہیں یا جس طرح ایک ہندسی تعریف سے اس کی تصریحات اخذ ہوتی ہیں۔ کندی نے ابداع کائنات کو اللہ کے ارادے سے متعلق قرار دیا اور اپنے موقف کے ثبوت میں قرآن کی یہ آیت پیش کی:۔

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۳۶ : ۸۲)

"اللہ کی شان یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اسے کہہ دیتا ہے کہ ہو جا۔ پس وہ چیز ہو جاتی ہے۔"

البتہ اس کا خیال تھا کہ اس آیت سے یہ مطلب اخذ نہیں ہوتا کہ اللہ حقیقتاً کن کا لفظ اپنی زبان سے ادا کرتا ہے بلکہ اس سے مراد محض یہ ہے کہ وہ اپنے ارادے سے تخلیق

کرتا ہے۔ اسی منہج پر اس نے بے شمار آیات قرآنی کی توجیہہ اس نقطۂ نظر سے کی کہ وہ عقل کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائیں۔ مذہب کی اس فلسفیانہ تعبیر کو اس نے فلسفے اور مذہب کو ایک دوسرے کے قریب تر لانے کی کوشش کے طور پر اپنایا۔ اگرچہ یہ کوشش ابتدائی نوعیت کی تھی تاہم اس کا کارنامہ یہ ہے کہ بعد میں آنے والے فلاسفہ کے لئے اس نے راہ ہموار کر دی۔

مابعد الطبیعیات

Idealism

کندی کائنات کی مادی تعبیر کے خلاف تھا۔ ایک رسالے[1] میں جو اس نے یونانی جوہر یئین کے رد میں لکھا اپنے اس موقف کی اس نے نہایت شرح وبسط کے ساتھ وضاحت کی۔ یونانی تعلیمات کے تحت وہ مثالیت پسند اور روحانی نقطۂ نظر کا قائل تھا۔ اس کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا خالق ہے اور فلسفے کا مقصد اللہ کے بارے میں مکمل اور حتمی علم کا حصول ہے تقابل ادیان سے بھی وہ اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ یہ کائنات اللہ کی تخلیق ہے۔ اس نے اس تصور کو فلسفیانہ بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ ہستیٔ باری تعالیٰ کے بارے میں اس نے کونیاتی دلیل سے کام لیا۔ اس نے کہا کہ کائنات میں علل و معلولات کا ایک سلسلہ قائم ہے ہر معلول کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہے جو خود کسی اور علت کا معلول ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر بارش بادلوں کے سبب ہوتی ہے۔ بادل آبی بخارات سے بنتے ہیں۔ آبی بخارات سمندر سے اٹھتے ہیں۔ یا اسی طرح میز لکڑی سے بنتی ہے۔ لکڑی درختوں سے حاصل کی جاتی ہے۔ درخت بیجوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ وعلیٰ ہذا القیاس کندی کا خیال تھا کہ علل و معلولات کا یہ سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ اسے کسی ایسی علت پر ضرور رکنا ہوگا جو مزید کسی اور علت کی معلول نہ ہو۔ یہی علت العلل اللہ کی ذات ہے۔ کندی کے نزدیک اللہ اس کائنات کی علت فاعلی ہے بلکہ صحیح معنوں میں صرف اسی کو علت فاعلی قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ وہ اشیائ

---

[1] :۔ رسائل الکندی جلد دوم ص ص ۵ ۔ ۳۴

کو نیست سے ہست میں لاتا ہے ۔ باقی تمام فاعلی علتیں پہلے سے موجود مواد پر ہی اپنی فعلیت کا مظاہرہ کرتی ہیں لہٰذا انہیں صرف ثانوی درجے کی فاعلی علتیں کہا جا سکتا ہے ۔ اللہ کی قدرت لامحدود ہے ۔ وہ اشیاء کو جس طرح عدم سے وجود میں لاتا ہے اسی طرح انہیں وجود سے عدم میں بھی لے جاتا ہے ۔ اللہ کے علاوہ ہر شے فانی اور غیر مستقل ہے ۔ کندی نے کونیاتی دلیل کی بعض اور صورتیں بھی بیان کی ہیں ۔ مثال کے طور پر اس نے استدلال کیا کہ وحدت کی دو اقسام ہیں ؛ ایک وحدت (عددی) ہے جو اس کائنات کی مختلف اشیاء میں سے ہر ایک کے لئے استعمال ہوتی ہے اور اسے کثرت کے مقابل میں ٹھہرایا جا سکتا ہے ۔ دوسری وحدت (صفتی) ہے جسے سادگی کے معنی میں زیر استعمال لایا جاتا ہے ۔ اس کے مقابلے میں (ترکیب) کا لفظ استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ عددی لحاظ سے خدا بھی وحدت ہے اور دنیا کی ہر شے بھی وحدت ہے لیکن سادگی کے لحاظ سے صرف خدا وحدت ہے ۔ باقی ہر شے مرکب ہے ۔ ہر شے کو اس کے اجزائے ترکیبی میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ ایک مفہوم میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اجزا اس شے کی تشکیل کرتے ہیں ۔ یہ اجزاء خود بھی مرکب ہوتے ہیں اور ان کے اپنے مشتملہ اجزا کی نشاندہی کی جا سکتی ہے ۔ یہ سلسلہ ایک ایسی وحدت پر آ کر رک جاتا ہے جو خود مرکب نہیں ہے اور جسے بدیع کل اور باری کہا جا سکتا ہے ۔ یہی خدا کی ذات ہے ۔ اسی طرح کندی نے کہا کہ انسانی عضویے اور کائنات میں مشابہت پائی جاتی ہے ۔ اب جس طرح انسانی عضویے کی معمول کی کارکردگی کے لئے ایک غیر مرئی اور زیرک ناظم اعلیٰ یعنی روح کی ضرورت ہے اسی طرح کائنات کو چلانے کے لئے ایک علیم و بصیر مدبر کی ضرورت ہے ۔ یہ مدبر خدا کی ذات ہے ۔ روح اپنا کنٹرول ختم کر دے تو عضویے میں اختلال و انتشار پیدا ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح اگر کائنات میں خدا اپنا عمل دخل ختم کر دے تو اس کائنات کا نظام لازمی طور پر درہم برہم ہو جائے گا ۔

ایک اور دلیل میں کندی نے کہا کہ کائنات معرض وجود میں آنے سے پہلے ایک امکان کی صورت میں تھی ۔ امکان سے وجود میں آنے کے لئے اسے ایک صورت گر اور تخلیق کار کی ضرورت تھی ۔ یہ صورت گر اور تخلیق کار خدا کی ذات ہے ۔

کندی نے اللہ کی ہستی کو نظم کائنات کے حوالے سے بھی ثابت کرنا چاہا۔ اس نے کہا کہ کائنات میں ہم آہنگی، توازن اور حسن و ترتیب کے جو مظاہر دکھائی دیتے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسی دانا و بینا ہستی ضرور موجود ہے جس نے خاص مقاصد کے حصول کی خاطر اس کائنات کی تخلیق کی۔ اسے یونہی لہو و لعب کے طور پر پیدا نہیں کیا۔ اس کے پیچھے حکمت و تدبر کارفرما ہے۔ اس امر کی صراحت خود قرآن پاک سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے:-

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا لٰعِبِیْنَ
مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ (۴۴: ۳۸ - ۳۹)

"اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان موجود ہے یونہی لہو و لعب کے طور پر تخلیق نہیں کیا۔ ان کو ہم نے تدبر کے ساتھ پیدا کیا ہے:"

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا بَاطِلًا (۳۸: ۲۷)

"ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے خالی از مصلحت پیدا نہیں کیا۔"

ہستی باری تعالیٰ کے بارے میں اس نوعیت کے استدلال کو تاریخ فلسفہ میں غایتی استدلال کہا گیا ہے۔

معتزلہ نے اللہ کی تین بنیادی صفات کا ذکر کیا تھا، علم، قدرت اور ارادہ۔ انہوں نے ان کی سلبی توجیہہ کی تھی۔ کندی ان سے اس بارے میں متفق تھا۔ یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ کندی اور معتزلہ اللہ کی صفات کے منکر نہیں، وہ صرف انہیں اللہ سے مثبت طور پر منسوب کرنے کے خلاف تھے۔ معتزلہ کی طرح کندی اس خیال کا حامی تھا کہ اللہ کی ذات اتنی وراء الورا ہے کہ اسے محض منفی پیرائے ہی میں بیان کیا جا سکتا ہے مثلاً یوں کہ وہ مادی نہیں ہے۔ اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔ نہ ہی اس کی کمیت ہے اور نہ ہی

کیفیت، اس کا کوئی ہمسر نہیں، نہ اس کی جنس ہے نہ فصل، نہ نوع، نہ خاصہ، نہ عرض۔ وہ غیر متحرک ہے۔ غیر مرئی ہے۔ ناقابل تقسیم ہے۔ ہر شے عددی ہوتی ہے۔ وہ عدد سے بھی ماورا ہے۔ مختصراً یہ کہیئے کہ اللہ کو فکرِ انسانی کے کسی سانچے میں ڈھالا ہی نہیں جا سکتا۔

نظریۂ عقل

جہاں تک نظریۂ عقل کا تعلق ہے کندی نے اس پر تفصیلی بحث نہیں کی۔ اس نے محض ایک خاکہ مہیا کیا۔ ارسطو نے عقل کی دو اقسام گنوائی تھیں، عقل امکانی اور عقلِ فعال۔ کندی کے نزدیک بھی عقل کی دو قسمیں ہیں جنہیں اس نے عقل اول اور عقل ثانی کا نام دیا۔ اس نے عقلِ ثانی کی مزید تین قسمیں بیان کیں۔ عقل ہیولانی، عقل مستفاد اور عقل بالفعل۔

عقلِ اوّل جسے عقل فعال بھی کہا جاتا ہے انسانی ذہن میں اہم ترین کردار ادا کرتی ہے۔ یہ انسان میں ماورائی عنصر ہے جو باہر سے آتا ہے اور موت کے وقت الگ ہو جاتا ہے۔ اس بارے میں کندی ارسطو سے متاثر تھا۔ ارسطو کا نقطہ نظر یہ تھا کہ روح اور جسم میں وہی تعلق ہے جو بالعموم صورت اور مادے میں ہے۔ لیکن اس نظریئے کے باوجود اس کا خیال تھا کہ روح کے اندر ایک عنصر ایسا بھی ہے جو اس سے متغائر ہے اور گویا باہر سے اس میں داخل ہوتا ہے۔ یہی عقل فعال ہے جو باقی عقول پر مقدم اور ایک اعتبار سے ان کی علت ہے۔ یہ مجرد ہے۔ ہمیشہ فعال رہتی ہے اور ممکنات کو پیہم امور واقعی میں ڈھالتی رہتی ہے۔ وحی والہام اور کشف و وجدان کی کیفیات اسی کی مرہونِ منت ہیں۔ شاعروں، مصوّروں موسیقاروں وغیرہ کے ہاں بلکہ عام انسانوں کی زندگی میں بھی ہمیں تائید غیبی کا جو مظاہرہ نظر آتا ہے اور جسے ہم عام طور پر 'چھٹی حس' کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں اسی عقلِ فعال کی وجہ سے ہے۔

عقل ہیولانی ایک نوع کے رجحان یا صلاحیت کا نام ہے جو عمومی طور پر تمام انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر ہر انسان میں ڈاکٹر یا انجینئر یا پروفیسر بننے کی صلاحیت کم و بیش موجود ہوتی ہے جبکہ واقعتاً چند ہی لوگ یہ منصب حاصل کر سکتے ہیں۔ اسی طرح فن

تحریر کی صلاحیت سب میں موجود ہے لیکن کچھ لوگ اس کا باقاعدہ اکتساب کر کے مہارت حاصل کر لیتے ہیں۔

عقلِ مستفاد سے مراد وہ قابلیت ہے جو کسی صلاحیت کو بروئے کار لانے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا خاصہ ہے جس کا کسی وقت بھی عملی طور پر مظاہرہ کیا جا سکتا ہے جیسے کوئی شخص اپنی سعی و جہد سے ڈاکٹر یا انجینئر یا پروفیسر بن جائے۔ اس سطح پر ضروری نہیں ہوتا کہ انسان اپنی قابلیت کا لازماً استعمال کرے۔ ایک موسیقار وقتی طور پر اپنے فن کا مظاہرہ نہ بھی کر رہا ہو تب بھی اسے موسیقار ہی کہا جائے گا کیونکہ اس کے اندر موسیقی کی قابلیت موجود ہے۔

عقلِ بالفعل کسی قابلیت کو عملی طور پر ظاہر کرنے کا نام ہے۔ اگر کوئی شخص ڈاکٹر بننے کے بعد اپنے علم کو مریضوں کا علاج کرنے کے لئے استعمال کر رہا ہو یا کوئی موسیقار اپنے فن کا مظاہرہ کر رہا ہو تو یہ عقل بالفعل کی مثالیں ہوں گی۔

کندی کا نظریۂ عقل بالعموم عام انسانی تجربے اور علم نفسیات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ البتہ اگر سائنسی اور محدود فطرتی نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو عقل فعال کا تصور قابل قبول نہیں لگتا۔ کندی کا مقصد غالباً یہ تھا کہ خالص عقلِ انسانی کے ساتھ ساتھ وحی والہام کی اہمیت اور لاہدیت اجاگر کر کے فلسفے اور مذہب میں ہم آہنگی پیدا کی جائے۔

نظریۂ روح

نفسیات کے موضوع پر کندی مفکرین یونان میں سے افلاطون سے بے حد متاثر تھا۔ روح پر بحث کرتے ہوئے اس نے افلاطون کی تصانیف سے کئی حوالے دئے اور اس کے نقطۂ نظر سے عمومی طور پر اتفاق کا اظہار کیا۔ کندی کے نزدیک انسانی روح ایک سادہ، غیر مرکب اور لافانی جوہر ہے جس میں کمال، شرافت اور نجابت کی خصوصیات بدرجہ اتم موجود ہیں۔ یہ اللہ سے اسی طرح مترشح ہوتی ہے جس طرح سورج سے شعاعیں۔ یہ اپنے اعمال میں انسانی جسم سے متعلق ضرور ہے لیکن اسے جسم کا وظیفہ قرار نہیں دیا جا سکتا

جیسا کہ عہد حاضر کے کرداریت پسندوں کا خیال ہے۔ ایک مثالیت پسند مفکر کی حیثیت سے کندی کا خیال تھا کہ روح جسم سے الگ اور آزاد ہے۔ جسم کے ساتھ اس کا تعلق خارجی نوعیت کا ہے۔ اس کے اندر یہ صرف عارضی طور پر اس کی رہنمائی کرنے کے لئے موجود ہوتی ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ (۱۷ : ۸۵)

"لوگ آپ سے روح کے بارے میں استفسار کرتے ہیں۔ کہہ دیجئے کہ روح میرے رب کے امر کا ایک مظہر ہے۔"

امر ربیؔ اور رہنمائی کے اس وظیفے کو پورا کرتے ہوئے رُوح خواہشات، شہوات اور غضب جیسے عضویاتی لوازم کے خلاف ہوتی ہے۔ جب یہ لوازم انسان کو حدود سے متجاوز ہونے پر اکساتے ہیں تو روح سختی سے روک دیتی ہے اور انسان کو راہ راست اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ انسانی روح ہمیشہ بیدار رہتی ہے۔ جسمانی نیند کی حالت میں بھی اس کی بیداری کی کیفیت برقرار ہوتی ہے۔ صرف یہ ہے کہ نیند کے دوران میں رُوح اعضائے حواس کا استعمال ترک کر دیتی ہے اور خود اپنے اندر محبوس ہو جاتی ہے۔ کندی کا خیال تھا کہ اگر روح بھی اس دوران میں محو خواب ہوتی تو بیدار ہونے پر ہم یہ نہ کہہ سکتے کہ ہم نیند کی حالت میں رہے ہیں۔ چونکہ نیند میں روح کا اعضائے حواس سے رشتہ عارضی طور پر منقطع ہو جاتا ہے لہٰذا اسے عجیب و غریب حالات و واقعات کا علم حاصل ہوتا ہے اور بسا اوقات ان لوگوں سے محو گفتگو ہونے کا موقع ملتا ہے جو اس دنیا سے رخصت ہو چکے ہوں اور جن کی ارواح عالم بالا میں پہنچ چکی ہوں۔ البتہ ان تجربات کے لئے شرط یہ ہے کہ روح نے اپنی پاکیزگی کو برقرار رکھا ہوا ہو۔ یہاں اس امر کا ذکر مناسب محسوس ہوتا ہے کہ کندی خوابوں کی سچائی اور ان کی مصدقہ حیثیت کا قائل تھا اور انہیں محض اختلال ذہنی کا نتیجہ قرار نہیں دیتا تھا۔ غالباً کندی وہ پہلا مسلمان مفکر تھا جس نے رؤیا کو طبعی اور فطری واقعات قرار دیا۔ اس سے پہلے انہیں فوق الفطرت خیال کیا جاتا تھا۔ اس نے ایک رسالہ لکھا جس کا عنوان تھا رسالہ فی ماہیت النوم والرؤیا۔ اس میں اس نے اس امر کی صراحت کی کہ خواب بالعموم انسان کی قوتِ متخیلہ کا اظہار ہوتے ہیں۔ اس رسالے میں اس نے چار بنیادی

سوالات اٹھائے اور ان چاروں سوالوں کے جواب تلاش کرنے کی کوشش کی پہلا یہ کہ ہمیں بعض اوقات خواب میں آنے والے واقعات کا براہ راست علم کیونکر حاصل ہو جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ یہ علم علامتوں کے واسطے سے کیوں ہوتا ہے۔ تیسرا یہ کہ بعض اوقات یہ علامتیں اپنے سے متضاد حقیقت کا اظہار کیوں کرتی ہیں۔ چوتھا یہ کہ کیا ایسے خواب بھی ہوتے ہیں جن کا آنے والے واقعات سے بالواسطہ یا بلاواسطہ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

کندی کا خیال تھا کہ ہماری روح فطری طور پہ تمام معقولات و محسوسات کو جاننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اپنے آپ کو زمان و مکان کی حاضر و موجود کیفیت میں محبوس کر لینے کی عادت جوں جوں ہم میں پختہ ہوتی ہے ہماری یہ صلاحیت محدود ہوتی چلی جاتی ہے۔ اس صلاحیت کو پروان چڑھانے کے لئے ہمیں اپنی روح کو مزکیٰ و مصفّٰی کرنا چاہیے جب ہم اس تزکیہ کے عمل کو آگے بڑھاتے ہیں تو ہمیں نیند میں جبکہ ہمارے معمول کے حواس کی دخل اندازی معطل ہو جاتی ہے آنے والے واقعات کا علم علامتوں کی زبان میں ہو جاتا ہے جب ہم تزکیۂ روح میں مزید ترقی کرتے ہیں تو یہ علم براہ راست اور بلاواسطہ ہونا شروع ہو جاتا ہے جب ہم خواب میں نظر آنے والی علامتوں کی تعبیر کرتے ہیں تو یا تو یہ علامتیں مستقبل کے کسی واقعے کی طرف اشارہ کر رہی ہوتی ہیں یا پھر اس کی متخالف صورت حال کو واضح کر رہی ہوتی ہیں جہاں تک ان خوابوں کا تعلق ہے جو کسی آنے والے واقعے کی نشاندہی نہیں کرتے تو کندی کے نزدیک یہ ان لوگوں کے خواب ہوتے ہیں جن کی قوتِ متخیلہ نہایت کمزور ہوتی ہے۔ اور جو روح کی پاکیزگی کو حاصل کرنے میں ناکام رہے ہوتے ہیں۔ ان کے خواب محض اوہام ہوتے ہیں۔ اس سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔

کندی نے جیسا کہ مندرجہ بالا سے ظاہر ہے، خوابوں کی محض پیشگویانہ حیثیت پر اصرار کیا۔ جدید ماہرین نفسیات کے ہاں ایڈلر کی تحقیقات کا رخ اسی جانب دکھائی دیتا ہے۔ ایڈلر کے نزدیک بھی کسی فرد کے خواب اسے آئندہ پیش آنے والے واقعات کی علامتی ریہرسل ہوتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ ان واقعات کی طرف اس کے جذباتی اور ہیجانی رجحان کا پتہ دیتے ہیں۔ عظیم ماہر تحلیل یعنی فرائڈ نے خوابوں کے ایک اور پہلو کی جانب اشارہ کیا ہے لاشعور

پر بالعموم اور خوابوں پر بالخصوص اس نے جو قابل قدر تحقیق کی ہے اس کے مطابق یہ کسی فرد کے لاشعور میں دبی ہوئی خواہشات اور معضلات کا علامتی اظہار ہوتی ہیں اور یوں انہیں اس کی شخصیت کا آئینہ دار قرار دیا جا سکتا ہے۔

کندی کا خیال تھا کہ موت کے وقت جب روح جسم فانی سے جدا ہوتی ہے تو یہ اللہ کے نور کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے اور اس کا علم لامتناعی ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں کندی نے افلاطون، فیثا غورث اور دوسرے کئی حکماء کا تذکرہ کیا جن کے مطابق اگر کوئی شخص اس دنیا میں رہتے ہوئے دنیوی رذائل سے اپنے آپ کو بالاتر کر لے تو اس پر دوسرے دلوں کے دلوں کی باتیں اور تخلیق کے پوشیدہ راز ظاہر ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ جب دنیا میں رہتے ہوئے اور جسم کے ساتھ منسلک ہونے کی صورت میں ہی روح ان عظمتوں کو حاصل کر لیتی ہے تو جسم سے الگ ہو کر یہ عظمتوں کے بلند تر مدارج تک پہنچنے کی اہل کیوں نہیں ہو سکتی۔

روح کی بعد از موت حیثیت کے بارے میں کندی کے خیالات اسطوری نوعیت کے ہیں۔ اس کے نزدیک موت کے بعد روحیں ایک ایسے عالم میں چلی جاتی ہیں جہاں ہر جانب اللہ کا نور ہوتا ہے۔ البتہ ہر روح براہ راست اس بلند مقام تک پہنچنے کی اہلیت نہیں رکھتی کیونکہ اُن میں سے کچھ روحیں ارذل اور غلیظ ہوتی ہیں۔ وہ سب سے پہلے فلک قمر پر جاتی ہیں۔ وہاں پر کچھ دیر رکنے اور عمل تطہیر میں سے گزرنے کے بعد وہ فلک مریخ پر پہنچتی ہیں۔ مزید عمل تطہیر کے بعد وہ رفتہ رفتہ بلند ترین سیارے کے فلک تک پہنچ جاتی ہیں۔ اس طرح وہ بتدریج تمام آلائشوں سے پاک ہو کر تمام افلاک سے پرے ازلی اور ابدی کیفیت میں داخل ہو جاتی ہیں۔

اس نقطہ نظر سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ کندی کے نزدیک جہنم کی سزا ہمیشہ کے لئے نہیں ہو گی بلکہ ایک مدت معینہ کے بعد سزا یافتہ افراد جنت میں داخل ہونے کے قابل ہو سکیں گے۔ گویا جہنم ایک اصلاحی اور تادیبی عمل ہے۔ مجرموں کے لئے ایک بہیم عقوبت خانے سے زیادہ بیماروں کے لئے ایک شفاخانہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ قرآن حکیم کی متعلقہ آیات کی اس نوعیت کی توجیہ سے علامہ اقبال، علامہ شبلی نعمانی اور بعض

دوسرے مفکرین بھی اتفاق کرتے نظر آتے ہیں۔[1]

نظریۂ اخلاق

کندی کے عہد میں اخلاق کو سیاسیات کا ایک شعبہ قرار دیا جاتا تھا۔ کندی نے سیاسیات میں جو رسائل لکھے ان کی تعداد بارہ بیان کی جاتی ہے جن میں سے صرف دو محفوظ رہ سکے ہیں ان دو رسائل کے علاوہ کندی کے دیگر رسائل کے جو اجزاء باقی بچے ہیں ان کے مطالعہ سے ہم کندی کے اخلاقی تصورات کا ہلکا سا ہی اندازہ لگا سکتے ہیں۔ رسالۃ الاخلاق کے عنوان کے ساتھ اس کے رسالے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حلب کے ایک نجی کتب خانے میں یہ رسالہ موجود ہے۔

کندی کا خیال ہے کہ فلسفہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک علمی اور دوسرا عملی۔ علمی فلسفے کو فلسفہ اولیٰ یا مابعد الطبیعیات کہا جا سکتا ہے۔ عملی فلسفے سے مراد وہ فلسفہ ہے جس کا تعلق انسانی اعمال سے ہے۔ اس میں اخلاقیات بھی شامل ہے۔ اخلاقیات انسانی اعمال کو خیر و شر کے معیار کے حوالے سے زیر مطالعہ لاتی ہے۔ کندی کا خیال یہ ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، کہ فلسفے کا مقصد محض یہ نہیں کہ ممکن حد تک اشیاء کی ماہیت کا علم حاصل کیا جائے بلکہ یہ بھی ہے کہ اس کی مطابقت میں عمل بھی کیا جائے۔ اس کے نزدیک فلسفی صحیح معنوں میں فلسفی اس وقت بنتا ہے جب وہ نہ صرف یہ کہ علمی اعتبار سے برگزیدہ ہو بلکہ اپنے عمل کے لحاظ سے بھی اونچے درجے پر فائز ہو۔ اس سے یہ تصور ابھرتا ہوا دکھائی دیتا ہے کہ وہ سقراط کی طرح علم کو نیکی سمجھتا تھا لیکن دراصل ایسا نہیں ہے۔

---

[1] :۔ علامہ اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۱۸۶
سید سلیمان ندوی: سیرت النبی ص ص ۶۹۵ تا ۷۰۴
اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے ڈاکٹر نعیم احمد: اقبال کا تصور بقائے دوام۔ ص ص ۳۱۶ تا ۳۲۳

وہ علم اور نیکی کی عینیت کا قائل نہیں تھا۔ اس نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ نہ ہی علم مقصود بالذات ہے اور نہ ہی اعمال بجائے خود منزل ہیں۔ دونوں کا مطمح نظر اس مسرت کا حصول ہے جو معرفتِ خداوندی سے میسر آتی ہے۔ علم اور عمل دونوں وہ ذرائع ہیں جو ہمیں حقیقی نصب العین سے ہمکنار ہونے میں مدد دیتے ہیں۔

کندی کا استدلال یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو نیکی فطرت پر پیدا کیا ہے۔ چنانچہ اس میں فطری طور پر نیک کام کرنے کا رجحان موجود ہے۔ شر اس کی فطرت میں شامل نہیں ہے۔ یہ ایک اضافی چیز ہے۔ اور اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم جذبات کو عقل پر حاوی کر لیتے ہیں۔ عقل کا کام یہ ہے کہ جذبات کو قابو میں رکھے۔ جب عقل جذبات کے تابع ہو جاتی ہے تو شر پیدا ہوتا ہے۔ کندی کا خیال ہے کہ انسان کو اپنے اعمال میں عقل کی رہنمائی سے روگردانی نہیں کرنی چاہیے۔ خواہشات کے تصادم میں عقل کے فیصلوں کو ہی ترجیح دی جانی چاہیے کیونکہ عقل ہی ہے جو نیک اور بد کے مابین تمیز کر سکتی ہے ورنہ انسان جذبات کی آندھیوں میں بہت دور تک جا سکتا ہے۔ حسد، رشک، رقابت، خود غرضی، بغض، کینہ، عناد، حقارت، غصہ، حزن، یاس اور اس قسم کے دیگر احساسات انسان کو بسا اوقات گھیرے میں لے لیتے ہیں۔ ایسے میں عقل ہی ہے جو اسے نجات دلاتی ہے۔ وہ کھوٹے اور کھرے کے درمیان خطِ امتیاز کھینچ کر انسان پر واضح کرتی ہے کہ حقیقی سعادت کا راستہ کون سا ہے۔ وقتی لذتیں، عارضی خوشیاں اور لمحاتی مسرتیں عقل پر پردہ ڈال دیتی ہیں۔ کندی کا خیال یہ ہے کہ انسان کو ان سب سے بالاتر ہو کر اصل نصب العین تک رسائی حاصل کرنے کی جدوجہد کرنی چاہیے۔ نیکیوں کا اکتساب مسرت انگیز ہوتا ہے۔ کندی نے نیکی کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ ایک قابل تعریف انسانی رجحان کا نام ہے۔ اس نے افلاطون کی پیش کردہ ام الفضائل کی فہرست یعنی حکمت شجاعت، ضبط نفس اور عدل سے اتفاق کیا ہے۔ پہلی تین نیکیاں روح کی اپنی ذاتی نیکیاں ہیں جبکہ چوتھی نیکی اس کی خارجی نیکی ہے۔ اس کا تعلق ان روابط سے ہے جو ایک انسان کے دوسرے انسانوں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ عدل کا تعلق اعتدال یعنی میانہ روی سے بھی ہے جو ہر فرد کو افراط و تفریط سے بچاتی ہے۔ لہٰذا کندی کے نزدیک عدل سب سے بڑی نیکی ہے۔

انفرادی اور اجتماعی زندگی کی تمام تر شادکامیوں کا انحصار عدل ہی پر ہے۔ جب توازن بگڑتا ہے تو تمام شعبوں میں اس کے اثرات رونما ہونے لگتے ہیں۔ عدل یہ ہے کہ جو چیز جہاں پہ ہونی چاہیے وہیں پر ہو۔ اگر آگے پیچھے ہو جائے گی تو سارا معاملہ گڑبڑ ہو جائے گا۔ جملہ خرابیوں اور برائیوں کا واحد سبب یہ ہے کہ چیزوں کو ان کے اصل یا مطلوبہ مقام سے ہٹا دیا جاتا ہے۔ عدل ہوگا تو طمانیت میسر ہوگی ورنہ رنج و ملال، مایوسی، افسردگی، غم واندوہ اور خوف کے دھندلے سائے ہر آن مسلط رہیں گے۔ صاحب فہم وشعور انسان کو اطمینان قلب کی دولت اسی لئے حاصل رہتی ہے کہ وہ چیزوں کو ان کے اصل تناظر میں رکھ کر دیکھنے کا عادی ہوتا ہے۔ اس ضمن میں اسے ایثار بھی کرنا پڑے، اپنے مفادات کی قربانی بھی پیش کرنی پڑے تو وہ ہچکچاتا نہیں ہے۔ اپنے مطالباتِ نفس کو دبائے رکھتا ہے۔ اہل ہوس نفس پرستی اور حرص کے باعث طلبِ منفعت میں مگن رہتے ہیں۔ اس لئے سکون کی نعمت سے محروم رہتے ہیں۔ کندی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسانی عظمت کا معیار یہ ہے کہ وہ اپنے قلب کو حزن اور خوف سے پاک رکھے۔ یہی اخلاقیات کی روح اور نیک اعمال کی پہچان ہے۔

فارابی

سنہ ۸۷۰ء تا سنہ ۹۵۰ء

محمد ابن محمد ابن طرخان ابن ازلغ ابونصر الفارابی ۸۷۰ء کے قریب روسی ترکستان کے شہر فاراب کی ایک اضافی بستی وسیج میں پیدا ہوا۔ اس نے بغداد میں تعلیم حاصل کی۔ وہ پہلا ترک فلسفی تھا جسے شہرت حاصل ہوئی۔ اس کے آباء واجداد میں طرخان اور ازلغ کے نام بھی ترکی ہیں۔ آبائی پیشہ سپہ گری تھا۔ اس کا باپ فوج کا سپہ سالار تھا۔ فارابی نے اس آبائی پیشے کو چھوڑ کر علوم وفنون میں مہارت پیدا کرنے کی طرف توجہ مبذول کی۔ اپنے عہد کے نامور اساتذہ سے اکتساب فیض کیا۔ فلسفیانہ علوم متی بن یونس اور یوحنا بن حیلان سے سیکھے۔ انہی کی وجہ سے اسے فلسفہ یونان سے تعارف حاصل ہوا۔ منطق، ادبیات، نحو اور علوم عقلیہ سے اسے گہرا شغف اور لگاؤ تھا۔ علاوہ ازیں اس نے علوم طبیعیہ اور طب میں بھی دسترس حاصل کی۔ اسے موسیقی سے بھی خاص دلچسپی تھی۔ اس نے ایک آلہ موسیقی ایجاد کیا جسے ابن خلکان کے قول کے مطابق قانون کا نام دیا گیا۔ فارابی قاضی کے عہدہ پر بھی تعینات رہا لیکن علوم عقلی میں گہری دلچسپی رکھنے کی وجہ سے وہ اس منصب کی ذمہ داریوں کو تادیر نبھا نہ سکا۔ اس سے بہرحال یہ پتہ چلتا ہے کہ اسے فقہ پر بھی عبور حاصل تھا کیونکہ اس فن میں مہارت کے بغیر کسی شخص کو اس منصب پر مقرر نہیں کیا جاتا تھا۔ فارابی نے تحصیلِ علم کی خاطر کئی سفر کئے اور اس دوران میں بھی تصنیف وتالیف کا کام جاری رکھا۔ اس کی علم دوستی اور ذہانت سے متاثر ہو کر شام کے حاکم سیف الدولہ نے اسے اپنا مقربِ خاص بنا لیا۔ وہیں اس کی ملاقات عربی زبان کے مشہور شاعر متنبی سے ہوئی جو شعر وادب کی حکمتوں کے فہم کے اعتبار سے نابغۂ روزگار تھا۔

فارابی کو ارسطو سے خاص لگاؤ تھا۔ وہ اکثر اس کی تصانیف کے مطالعے میں منہمک رہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کا بار بار مطالعہ کیا۔ اس کے فکر و فلسفے کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش کی اور اس کی تشریح کی۔ فارابی کو فلسفہ ارسطو کے عظیم شارح ہونے کے سبب معلم ثانی کے خطاب سے یاد کیا جاتا ہے جبکہ خود ارسطو کو معلم اول کہا جاتا ہے۔

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ فارابی ستر زبانیں جانتا تھا۔ اس میں مبالغہ نظر آتا ہے۔ تاہم اس کی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس نے منطق، فلسفہ، طبیعیات، سیاست، موسیقی اور ریاضی جیسے مختلف النوع موضوعات پر اسی کے قریب کتابیں لکھیں۔ زیادہ کتابیں منطق پر ہیں۔ اس میدان میں اس کی شہرت بہت زیادہ ہے۔ اس نے ارسطو کی منطق کی شرح کچھ اس انداز سے کی کہ یہ سہل الحصول ہو گئی۔ گمان کیا جاتا ہے کہ اس نے تمام کتابیں پچاس برس کی عمر کے بعد تصنیف کیں۔ دوسروں کے لئے بھی اس کا مشورہ یہی تھا کہ فلسفے کے اکتساب میں جلد بازی سے کام نہیں لینا چاہیے کیونکہ یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا جب تک طبیعی علوم سے پوری طرح واقفیت حاصل نہ کر لی جائے۔ ریاضی کا علم اس لحاظ سے خصوصی اہمیت کا حامل ہے کہ یہ انسان کو محسوسات سے معقولات کی طرف بڑھنے میں مدد دیتا ہے۔ اسی طرح فلسفے کے مطالعے سے پہلے منطق کا مطالعہ بھی ضروری ہے کیونکہ یہ ہمارے لئے سچ اور جھوٹ اور صحیح اور غلط کے درمیان امتیاز کرنے کے اصول مہیا کرتی ہے۔ فارابی کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ فلسفے کے طالب علم کو اعلیٰ سیرت اور عمدہ اخلاق کا مالک بھی ہونا چاہیے۔ ان اوصاف کے بغیر کوئی شخص ان صداقتوں کا وقوف حاصل نہیں کر سکتا جن پر فلسفہ مشتمل ہے۔ فارابی نے فلسفۂ یونان اور تعلیمات اسلامی میں مطابقت پیدا کرنے کی اس روایت کو آگے بڑھایا جس کی طرح کندی نے ڈالی تھی۔

فارابی نے ۹۵۰ء میں تقریباً اسی برس کی عمر میں وفات پائی۔

فارابی کا خیال تھا کہ فلسفے کے تمام مکاتیب بنیادی طور پر ایک ہی مدرسہ فکر کی مختلف صورتیں ہیں۔ فلسفہ نام ہے حقیقت مطلقہ کی تلاش کا۔ اس لئے تمام فلسفیوں کے افکار و نظریات میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ فلسفیوں کے مختلف گروہوں کو مختلف نام دیئے

جاتے ہیں جیسے عقلیت پسند، تجربیت پسند، مثالیت پسند وغیرہ۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے
تو یہ سب ایک ہی منزل کی جانب گامزن ہیں اور وہ ہے صداقت کے عرفان کی منزل۔ اپنے اپنے
مزاج اور زاویہ نگاہ کے حوالے سے تمام فلسفی اسی مقصد کی تلاش میں سرگرداں ہیں۔ اس سلسلے
میں فارابی نے خاص طور پر افلاطون اور ارسطو کے ظاہری فکری اختلافات کو دور کرنے کی
بھرپور کوشش کی۔ اس کے خیال کے مطابق ان دونوں حکما کے افکار بنیادی طور پر ایک ہی
سرچشمے سے پھوٹتے ہیں۔ اس موضوع پر اس نے کئی کتابیں لکھیں جن میں سے سب سے
زیادہ مشہور کتاب الجمع بین رأی الحکیمین ہے۔ اس نوعیت کی کوششیں کچھ اور فلسفیوں
نے بھی کیں۔ لیکن فارابی وہ پہلا مفکر تھا جس نے ان دونوں فلسفیوں کے مابین ہی نہیں بلکہ
تمام فلسفیوں کے باہمی تناقضات کو دور کرنے کی باضابطہ سعی کی۔ بلکہ اس سعی کو اس نے
مذہب تک وسیع کیا۔ اس کا خیال تھا کہ فلسفے کی طرح مذہب بھی سچائی کی معرفت کی ایک صورت
ہے۔ فارابی کا نظریۂ عقولِ عشرہ اور نظریۂ نبوت وغیرہ فلسفہ و مذہب میں مطابقت ظاہر
کرنے کی ہی مختلف کوششیں ہیں۔

نظریۂ خدا

صفاتِ الٰہی

خدا کے بارے میں فارابی کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ وہ مفرد ہے اور ہر قسم کی ترکیب سے پاک
ہے۔ نہ اس کے طبعی اجزا ہیں۔ نہ مابعد الطبیعی، نہ اس میں ذات و صفات کی دوئی ہے،
نہ جنس و فصل کا امکان، وہ تمام اشیا کا مبدا اول بھی ہے اور مقصود و منتہا بھی۔ وہ ایک
ہے۔ کیونکہ اگر ایک سے زیادہ خدا ہوتے تو لامحالہ ان میں بعض باتیں مشترک ہوتیں اور بعض
مختلف۔ یوں خدا کا اجزا سے مرکب ہونا لازمی قرار پاتا۔ وہ لامحدود ہے۔ کیونکہ اگر اُسے
محدود مان لیا جائے تو اسے کسی اور وجود کا محتاج تسلیم کرنا پڑے گا۔ خدا ہر لحاظ سے مکمل
اور اکمل ہے۔ اس میں کسی بھی نوعیت کا تغیر رونما نہیں ہوتا۔ اس میں امکانات موجود ہی
نہیں جن کی تکمیل کی خاطر اسے ارتقا پذیر ہونا پڑے۔

فارابی نے ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں کونیاتی استدلال کی حسب ذیل صورتیں خصوصیت

کونیاتی استدلال

کے ساتھ پیش کیں :۔

اوّل محرک

۱۔ کائنات میں حرکت کرنے والی اشیاء موجود ہیں۔ ہر متحرک کے لئے کسی محرک کا ہونا ضروری ہے۔ اگر محرک خود بھی متحرک ہو تو اس کے لئے بھی کسی محرک کا ہونا لازمی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ ہمیں کسی ایسے محرک کے وجود پر رکنا پڑے گا جو خود متحرک نہ ہو، یہ غیر متحرک محرک خدا کی ذات ہے۔

۲۔ ہر معلول کی کوئی علت ضروری ہوتی ہے۔ اور وہ علت بھی کسی اور علت کا معلول ہوتی ہے۔ یوں کائنات میں علل و معلولات کا ایک تسلسل پایا جاتا ہے۔ کوئی شے ایسی نہیں ہے جو بغیر علت کے رونما ہوئی ہو۔ اور کوئی علت ایسی نہیں جو کسی اور علت کی معلول نہ ہو۔ لیکن یہ سلسلہ کہیں نہ کہیں ضرور رکتا ہو گا۔ ایسی علت العلل ضرور ہو گی جو مزید کسی اور علت کی معلول نہ ہو۔ یہی خدا کی ذات ہے۔

۳۔ واجب الوجود اور ممکن الوجود میں فرق ہے۔ واجب الوجود ذات وہ ہے جس کا موجود ہونا اس حد تک لابدی ہو کہ اس کی غیر موجودگی کا تصوّر بھی نہ کیا جا سکے۔ اس کے برعکس ممکن الوجود وہ ہے جو اپنے وجود کے لئے کسی اور کا محتاج ہو۔ اور جس کی غیر موجودگی ناممکنات میں سے نہ ہو۔ چنانچہ ممکن الوجود کی موجودگی کے لئے بنیاد مہیا کرنے کی خاطر یہ ضروری ہے کہ واجب الوجود ضرور موجود ہو۔ اور اسے اسی حوالے سے سمجھا جائے اگر اسے کسی اور ممکن الوجود کے حوالے سے سمجھا جائے تو یہ ثبوت بودا اور کمزور ہو گا۔ اس لئے واجب الوجود یعنی خدا کا موجود ہونا ناگزیر ہے۔

خدا اور کائنات

خدا اور کائنات کے باہمی تعلق کا مسئلہ مسلم فلاسفہ کے نزدیک سکون و حرکت اور وحدت و کثرت کے مابین ہم آہنگی پیدا کرنے کا مسئلہ ہے۔ اگر خدا ایک مطلق وحدت ہے اور ہر اعتبار سے غیر تغیر پذیر بھی ہے تو اس کے عملِ تخلیق سے یہ کائنات جو ہر دو لحاظ سے اس سے مختلف ہے کیسے معرضِ وجود میں آئی؟ اس بارے میں فارابی کا نظریہ یہ تھا کہ ایک خاص

لمحے میں لفظ کن کہنے سے بالارادہ اور بلاواسطہ آفرینش کائنات کا جو مفہوم عام طور پر مروج ہے مختلف فکری الجھنوں کو جنم دیتا ہے۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ تخلیق عن لا شئے out of nothing. کا سانحہ اس بات کو لازم کرتا ہے کہ خود خدا کے اندر، بالخصوص اس کے ذہن اور ارادے میں تغیر کا عمل موجود ہو۔ اور یہ کہ اس کے ارادے میں بالقوۃ کثرت کے جرثومے موجود ہوں۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ اگر خدا نے کسی خاص متعین لمحے میں تخلیق کائنات کا ارادہ کیا تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس میں اس لمحے سے پہلے یہ ارادہ موجود نہیں تھا یوں خدا میں پہلی سی کیفیت برقرار نہ رہی اور اس کے اندر ایک تبدیلی پیدا ہو گئی۔ اور یہ بات اس کی شانِ اکملیت اور غیر متحرک حیثیت کے خلاف ہے۔ اسی طرح جب کہا جاتا ہے کہ خدا نے یہ رنگا رنگ اور لامحدود کثرتوں پر مشتمل کائنات ایک ہی لمحے میں تخلیق کر دی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا کے اندر کثرت موجود تھی۔ کیونکہ وحدت مطلقہ سے یک لخت کثرت کا وقوع پذیر ہو جانا منطقی طور پر محال ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر فارابی نے اس بات پر اصرار کیا کہ خدا نے کائنات کی بالارادہ تخلیق نہیں کی بلکہ اس کا خدا سے اسی طرح صدور ہوا ہے جیسے استخراجی استدلال میں مقدمات سے نتیجے کا ظہور ہوتا ہے۔ صدور کا یہ عمل تخلیق کے عمل کے علی الرغم غیر ارادی اور لابدی ہوتا ہے۔

کائنات کی تخلیق بلا ارادہ

عدم حدوثِ کائنات

فارابی کے اس نقطہ نظر کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کائنات حادث نہیں بلکہ قدیم ہے لیکن اس سے مراد اس کے نزدیک یہ ہرگز نہیں کہ خدا کی منفرد اور بنیادی حیثیت سے انحراف کیا جائے۔ دراصل اس کے خیال کے مطابق کائنات پر خدا کی برتری اور اولیت زمانی اور تاریخی نہیں بلکہ غیر زمانی اور منطقی نوعیت کی ہے۔ ایسا کوئی وقت نہیں تھا جب خدا تھا اور کائنات نہیں تھی۔ دونوں ازلی ہیں۔ لیکن چونکہ کائنات سے خدا کا نہیں بلکہ خدا سے کائنات کا صدور ہوا ہے اس لئے کائنات کی حیثیت بہر حال ثانوی ہے۔

واجب الوجود ہونے کے اعتبار سے خدا یکتا ہے۔ اس میں ماہیت اور وجود دونوں ایک ہیں۔ اپنے وجود کے لئے وہ کسی کا محتاج نہیں۔ اس کے علم کا معروض بھی ایک ہی ہے اور وہ خود اس کی اپنی ذات ہے۔ "ایک سے صرف ایک کا ظہور ہوتا ہے۔" اس اصول کے مطابق

خدا کی خود آگاہی سے عقلِ اول کا ظہور ہوا۔ عقلِ اول اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود اور اپنی الٰہیاتی اصل کے اعتبار سے واجب الوجود ہے۔ یہ خود کو بھی جانتی ہے اور خدا کو بھی۔ یہ اپنی ذات میں وحدت ہے۔ لیکن اپنی نوعیت کی مختلف جہتوں کے سبب کثرت ہے۔ کائنات میں جو بوقلمونی، تنوع اور نیرنگیوں کی جلوہ آرائی ہے اس کی ابتدا یہیں سے ہوئی۔ عقلِ اوّل کے خدا کو جاننے سے عقلِ دوم کا ظہور ہوا۔ اور اس کے اپنے آپ کو جاننے سے فلک اول اور اس کی روح کا صدور ہوا۔ اسی طرح عقلِ دوم سے عقلِ سوم اور فلکِ دوم اور روح فلکِ دوم کا ظہور ہوا۔ وعلیٰ ھذا القیاس عقلِ نہم سے عقلِ دہم اور فلکِ نہم اور اس کی روح صادر ہوئی۔ عقلِ دہم سے ارواحِ انسانی اور عناصرِ اربعہ معرضِ وجود میں آئے جن پر ہماری یہ مادی کائنات مشتمل ہے۔ فارابی کا خیال تھا کہ تمام کلیات جو ہمارے روزمرہ علم کا لازمی جزو اور اساس ہیں اور ان کے علاوہ انبیا کی وحی، صوفیا کے مکاشفات اور شعرا کے تخیلات سب عقلِ دہم سے حاصل ہوتے ہیں۔

عقولِ عشرہ کے اس نظریے میں فارابی نے یونانی ماہرینِ فلکیات کا اتباع کیا۔ خاص طور پر صدور کا نظریہ فلاطینوس کے نظریات سے ماخوذ ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ فارابی نے اسے تعلیماتِ اسلامی کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ بعد میں ابنِ سینا نے بھی اسے قبول کیا جبکہ غزالی نے فلاسفہ کا ابطال کرتے ہوئے اس نظریے کو خصوصیت کے ساتھ ہدفِ تنقید بنایا اور اس کے مقابلے میں بالارادہ تخلیق کا عقلی اور منطقی جواز پیش کیا جس پر آئندہ صفحات[۱] میں روشنی ڈالی جائے گی۔

نظریۂ عقل و روح

فارابی کے نزدیک عقلِ انسانی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عقلِ عملی جو اس بات کا استنباط کرتی ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے اور دوسری عقلِ نظری جو استکمالِ نفس میں معاونت کرتی ہے۔ عقل کی

---

[۱] : دیکھیے ص ص ۲۰۹ - ۲۱۳

ان دونوں اقسام کے باہمی اختلاف کو علم اور فن یا سائنس اور آرٹ کے امتیاز کے حوالے سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ علم یا سائنس اصول و قوانین کے ادراک کا نام ہے جبکہ فن یا آرٹ ان اصولوں اور قوانین کے عملی اطلاق پر مشتمل ہے۔ مثال کے طور پر جب کوئی طالب علم انجینئرنگ یا طب یا علمِ قانون کا مطالعہ کر رہا ہوتا ہے تو وہ اپنی عقلِ نظری کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن جب وہ اپنے علم کو استعمال میں لاتا ہے اور باقاعدہ کسی تعمیر میں یا علاج معالجے میں یا وکالت میں مصروف ہوتا ہے تو یہ اس کی عقلِ عملی کا مظاہرہ ہوتا ہے۔ فارابی کا خیال تھا کہ عقلِ نظری کے مزید تین مدارج ہیں: عقلِ ہیولانی، عقلِ بالفعل اور عقلِ مستفاد۔

عقلِ ہیولانی ماہیتِ اشیا کے ادراک کی صلاحیت کا نام ہے۔ یہ عقل اس مادہ محض سے مماثل ہے جو مختلف صورتوں کو قبول کرتا ہے اور یوں ایک محسوس شکل اختیار کرنے سے پیشتر فقط ایک لاشے کی حیثیت میں موجود ہوتا ہے بشرطیکہ ہم اسے "موجودگی" کا نام دے سکیں۔

عقلِ بالفعل مدرکات و معقولات کے حصول کے عمل کا نام ہے۔ چونکہ ایک عام ذہن تمام معقولات کا علم حاصل کرنے سے قاصر ہوتا ہے اس لئے یہ عمل ان معقولات کے حوالے سے جن کا علم حاصل ہو رہا ہو عقل بالفعل ہے۔ اور ان معقولات کے اعتبار سے جن کا علم حاصل کرنا ابھی باقی ہو عقل ہیولانی ہے۔

عقلِ مستفاد عقلِ انسانی کا وہ درجہ ہے جہاں وہ مادی حوالوں کے بغیر معقولات کا ادراک حاصل کر لیتی ہے۔ یہ کمال بہت کم لوگوں کو حاصل ہوتا ہے۔ اور جنہیں یہ حاصل ہو جائے وہ وحی و الہام کے مرتبے پر فائز قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ عقلِ فعال سے ان کا بلا واسطہ رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔

عقلِ ہیولانی سے عقلِ بالفعل اور عقل مستفاد تک کا ارتقا عقلِ فعال کی رہنمائی کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ جس طرح صحت مند آنکھوں کے باوجود روشنی کے بغیر دیکھنا ناممکن ہے اسی طرح انسانی عقل کے جملہ لوازمات کے پورا ہو جانے کے باوصف ہم عقلِ فعال کے تعاون کے محتاج رہتے ہیں۔ عقل فعال کا انسانی عقل سے وہی تعلق ہے جو روشنی کا بصارت کے ساتھ ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فارابی کے ہاں مذہب اور فلسفے کے تقاضے ہم آہنگ ہوتے دکھائی

دیتے ہیں اور عقل و وحی کے مابین بُعد باقی نہیں رہتا۔ یہیں سے فارابی کے متصوفانہ رجحانات کا سراغ ملتا ہے۔

فارابی کے نزدیک عقلِ نظری کو عقلِ عملی پر فوقیت حاصل ہے۔ وہ شخص جو علم رکھتا ہے لیکن اس کے مطابق اپنے اخلاق اور کردار کو نہیں ڈھالتا اس شخص سے بہتر ہے جو نیک اعمال کا ارتکاب تو کرتا ہے لیکن اس کے یہ اعمال علم پر مبنی نہیں ہوتے۔ اس لحاظ سے اس کے نقطۂ نظر کے مطابق ایک جاہل اور بے علم عامل سے بے عمل عالم زیادہ قابلِ قدر ہے۔ عقلِ نظری کی برتری اس اعتبار سے بھی مسلّم ہے کہ اسی کی بدولت ہم کھوٹے اور کھرے، صحیح اور غلط، نیک اور بد اور حق اور باطل کے درمیان تمیز کر سکتے ہیں۔

فارابی کا نقطۂ نظریہ تھا کہ انسانی روح ایک آزاد جوہر مطلق ہے جو جسم کے ساتھ عارضی طور پر متعلق ضرور ہے لیکن اس سے علیحدہ اور آزاد ہے۔ روح کی حیاتِ بعد الموت کے بارے میں فارابی کے نظریات واضح نہیں ہیں۔ کئی جگہوں پر اس نے کہا ہے کہ جسم کے مر جانے کے بعد صرف عقلِ فعال زندہ و پائندہ رہتی ہے۔ اور اس سے زیادہ سے زیادہ ہم نوعِ انسانی کی بقا مراد لے سکتے ہیں نہ کہ شخصی بقائے دوام جو عام مسلمانوں کا نظریہ ہے۔ تاہم کہیں کہیں یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ وہ انفرادی سطح پر حیات بعد الموت کا قائل تھا اور اعمال کی ذمہ داری اور جزا و سزا کو بھی تسلیم کرتا تھا۔

نظریۂ نبوت

مسلم فلاسفہ نے منصبِ نبوت کی اہمیت اور شعورِ نبوت کی خصوصیات پر بالالتزام اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان کے نزدیک ایک الہامی مذہب کے پس منظر میں نبی یا پیغمبر کا کردار مرکزی حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ فارابی کے نظریہ نبوت کی بنیاد اس کی مابعد الطبیعیات اور نفسیات پر ہے۔ اس کے سیاسی اور اخلاقی تصورات کی جھلک بھی اس میں موجود ہے۔

علم سیاست پر اپنی مشہور کتاب المدینۃ الفاضلہ میں فارابی نے ایک مثالی شہر کا نقشہ کھینچا ہے جیسا کہ آگے چل کر بالتفصیل بیان کیا جائے گا۔ اس کا خیال تھا کہ اس شہر کے

مختلف افراد کی حیثیت جسم کے مختلف اعضاء کی سی ہے۔ جب جسم کا کوئی حصہ بیمار پڑتا ہے تو باقی سب حصے اس بیماری کی تکلیف کو محسوس کرتے ہیں اور اسے دور کرنا چاہتے ہیں۔ جسم کے اعضاء ہی کی طرح معاشرے کے تمام افراد کی اپنے اپنے مقام اور مرتبے کے اعتبار سے کچھ ذمہ داریاں ہیں جن سے عہدہ برآ ہونے کے لئے بھرپور احساسِ فرض کی ضرورت ہے سب سے زیادہ ذمہ داری حاکمِ شہر پر عائد ہوتی ہے۔ راعی اور رعایا میں وہی تعلق ہے جو دل کا انسانی جسم کے دوسرے اعضاء کے ساتھ ہوتا ہے۔ جسم میں دل کی حیثیت مرکزی اور اساسی ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"بلاشبہ جسم کے اندر گوشت کا ایک ٹکڑا ہے۔ جب وہ ٹھیک ہو تو پورا جسم ٹھیک ہوتا ہے اور جب اس میں کوئی بگاڑ پیدا ہو جائے تو پورا جسم بگڑ جاتا ہے۔ واضح رہے کہ یہ ٹکڑا دل ہے۔" فارابی کا خیال تھا کہ امیر ریاست کا عقلِ فعال کے ساتھ بلاواسطہ رابطہ ہونا چاہیئے تاکہ وہ اپنی سوچ میں من جانب اللہ رہنمائی حاصل کر سکے۔ گویا اس میں پیغمبرانہ اوصاف کی موجودگی بھی ضروری ہے، معقولات کے تصور میں جب فلسفی زیادہ انہماک سے غور و فکر کا عادی ہو جاتا ہے تو ان کے منبع یعنی عقل فعال یا عقل دہم سے اس کا رابطہ لازمی طور پر استوار ہوتا ہے۔ یہی رابطہ جو فلسفی غور و فکر کے بعد استوار کرتا ہے، ایک پیغمبر اپنی قوت متخیلہ سے قائم کر لیتا ہے۔ فارابی کا خیال تھا کہ سچے خواب جو انسانی تخیل کا ایک واضح مظہر ہیں پیغمبرانہ شعور ہی کی ایک صورت ہیں۔ پیغمبر میں تخیل کی طاقت نہایت مضبوط ہوتی ہے اور اس پر خارجی حواس کی گرفت نہیں ہوتی۔ اسی طاقت کی بدولت وہ معقولات کے سرچشمے سے ہر نوع کے تصورات اور خیالات حاصل کر لیتا ہے۔ بسا اوقات آنے والے واقعات کو اس قدر وثوق کے ساتھ جان لیتا ہے جیسے وہ اس کی آنکھوں کے سامنے رونما ہو رہے ہوں۔ اللہ کی جانب سے اس پر وحی عقلِ فعال ہی کے واسطے سے نازل ہوتی ہے۔ عقل فعال کو مذہب کی زبان میں جبرئیلؑ کا نام دیا جاتا ہے۔

شعورِ نبوت کی فلسفیانہ توجیہہ کرنے میں فارابی کے پیشِ نظر محض یہی مقصد نہیں تھا کہ فلسفے اور مذہب کے مابین مطابقت اور ہم آہنگی پیدا ہو۔ بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ

وہ اپنے عہد کے متکلمین کے غیر اسلامی نظریات کا سدِ باب بھی کرنا چاہتا تھا۔ مثال کے طور پر ابوبکر زکریا الرازی (۸۶۵ — ۹۲۴) کا خیال تھا کہ فرد اور معاشرے کی اصلاح کے لئے فلسفہ ناگزیر بھی ہے اور کافی بھی۔ مذہب لوگوں میں مناقشت، فرقہ بندی اور تعصب کو ہوا دینے کے علاوہ کوئی مقصد حاصل نہیں کرتا۔ خود پیغمبروں کی تعلیمات آپس میں اس قدر مختلف ہیں کہ انہیں کسی صورت میں بھی قابلِ اعتماد قرار نہیں دیا جا سکتا۔ فارابی نے پیغمبرانہ شعور کی فلسفیانہ توجیہہ کر کے اسے عقلی طور پر قابلِ فہم بنانے کی سعی کی۔ یہاں اس بات کا ذکر ضروری محسوس ہوتا ہے کہ معلم اول ارسطو نے کبھی خوابوں کو الہام ربانی کا ذریعہ نہیں سمجھا تھا اور نہ ہی اس کے نزدیک خوابوں میں مستقبل کی پیش بینی ممکن ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر شخص مستقبل کے حالات بتانے کی اہلیت کا دعویدار بن جاتا۔ فارابی نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا کہ ہر شخص میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی۔ عقل فعال کے ساتھ رابطہ صرف فلاسفہ اور پیغمبر ہی استوار کر سکتے ہیں: مقدم الذکر فکر و تدبر کی بنا پر اور مؤخر الذکر تخیل کی وساطت سے۔ فارابی کا خیال تھا کہ معجزات بھی پیغمبرانہ شعور کا ایک حصہ ہیں۔ یہ اگرچہ مافوق الفطرت ہوتے ہیں لیکن قوانین قدرت سے متناقض قرار نہیں دیئے جا سکتے۔ وہ قوانین جو معجزات کے انعقاد میں کارفرما ہوتے ہیں ہماری محسوس کائنات سے ماورا ہیں۔ ہم ان کا ادراک حاصل کرنے سے قاصر ہیں۔ ان کا سرچشمہ افلاک اور عقول میں ہے۔ ایک پیغمبر جب اپنے تخیل کی بدولت اس عالم بالا سے رابطہ استوار کر لیتا ہے تو قدرتی طور پر اس سے ایسے افعال سرزد ہوتے ہیں جو عام لوگوں کے زاویۂ نگاہ سے غیر فطری معلوم ہوتے ہیں۔ جیسے چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا، سورج کا واپس لوٹ آنا، عصا کا سانپ میں یا سانپ کا عصا میں تحویل ہو جانا، وغیرہ یہ سب ایسے واقعات ہیں جو بظاہر غیر فطری ہیں لیکن اصلاً فطرت کے عین مطابق ہیں۔

سیاسی نظریات

فارابی اپنے سیاسی نظریات میں جہاں افلاطون، ارسطو اور دیگر مفکرین یونان سے متاثر تھا وہاں اس کے ہاں تعلیماتِ اسلام کی واضح جھلکیاں بھی دکھائی دیتی ہیں۔ اس نے سیاسی

موضوعات پر بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں سے آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، کتاب السیاسۃ المدنیہ، کتاب تحصیل السعادۃ، کتاب التنبیہ علی السبیل السعادۃ زیادہ مشہور ہیں۔

ارسطو کی طرح فارابی اس بات کا قائل تھا کہ انسان بنیادی طور پر اجتماع پسند واقع ہوا ہے۔ لوگ ایک دوسرے کے بغیر زندگی بسر کر ہی نہیں سکتے۔ مختلف مقاصد کے حصول کی خاطر معاشرتی اداروں کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ افراد کی کامیابیوں کا انحصار اس معاشرے کی نوعیت پر ہوتا ہے جس سے ان کا تعلق ہو۔ لوگ اپنے اہل خاندان، اہل محلہ، اہل شہر یا اہل ملک کے ساتھ مل کر مختلف حلقوں سے اپنے آپ کو منسلک کر لیتے ہیں۔ فلاح عامہ کے مختلف امور میں حصہ لے کر ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ یوں بالآخر ایک ریاست کا وجود ظہور پذیر ہوتا ہے۔ ایک ملک میں رہنے والے لوگوں کو قوم کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ مختلف قوموں کے درمیان امتیاز کی وجوہات میں ان کے رسوم و رواج، عادات و اطوار، خصائل اور زبان وغیرہ کے عناصر شامل ہوتے ہیں۔

فارابی کے نزدیک انسانی معاشرے کامل ہوتے ہیں یا غیر کامل۔ کامل معاشروں کی مزید تین اقسام ہیں۔ یا تو وہ عظیم ہوتے ہیں یا متوسط یا محدود، اگر بہت سی اقوام باہم مل جل کر اور ایک دوسرے کے تعاون کے ساتھ رہ رہی ہوں تو اسے عظیم معاشرہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگر کسی خطۂ زمین پر ایک ہی قوم آباد ہو جائے تو اسے متوسط معاشرے کا نام دیا جا سکتا ہے۔ ان دونوں کے مقابلے میں محدود معاشرہ وہ ہے جو ایک ہی شہر کے باشندگان پر مشتمل ہو۔ فارابی کے نقطۂ نظر کے مطابق غیر کامل معاشرہ ایک ایسا معاشرہ ہے جو کسی ایک گاؤں یا محلہ یا ایک ہی کنبہ کے افراد پر مبنی ہو۔

فارابی کا خیال تھا کہ بہترین ریاست جسے وہ المدینۃ الفاضلہ کا نام دیتا ہے وہ ریاست ہے جہاں سب لوگ باہمی اتحاد اور یگانگت کی بدولت ایک مثالی ماحول قائم کئے ہوئے ہوں۔ وہ ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کر کے ہر معاملے میں عظمت و شوکت کے حصول کے لئے کوشاں ہوں اور یوں وہ زندگی کو حسین اور خوشگوار بنانے میں ممد و معاون ہوں۔ فارابی کا عقیدہ

تھا کہ دنیا اور آخرت کی صحیح مسرت اور سعادت کے حصول کی خاطر چار نوع کے محاسن کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اور وہ ہیں۔

(۱) فضائلِ نظریہ

(۲) فضائلِ فکریہ

(۳) فضائلِ خلقیہ

(۴) صناعاتِ عملیہ

ان محاسن کو اپنا کر ایک قوم اس دنیا میں بھی کامرانی اور مسرت سے ہمکنار ہو سکتی ہے اور آخرت میں بھی۔ اُس کا خیال تھا کہ ہر ریاست میں ایک امیر کا ہونا ازبس ضروری ہے۔ البتہ ہر شخص حکمران یا امیر بننے کا اہل نہیں ہوتا۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ جو شخص کسی شعبے میں رہنمائی کے قابل ہو اسے اس شعبے کا سربراہ مقرر کر لیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے پوری قوم کا سربراہ کسی ایسے شخص کو ہونا چاہیے جو خود ہدایت یافتہ ہو اور اس کے ساتھ ساتھ تمام شعبہ ہائے حیات میں رہنمائی کرنے کی صلاحیت اور قابلیت کا حامل ہو۔ فارابی کے نزدیک مثالی ریاست میں رہنے والوں کے مختلف طبقات اگرچہ مختلف علوم و فنون کی تحصیل و تکمیل میں مگن ہوتے ہیں اور اپنے اپنے دائرہ فکر و عمل میں رہتے ہوئے اپنے مخصوص رویوں سے زندگی کو خوب سے خوب تر بنانے کے لیے پیہم کوشاں ہوتے ہیں لیکن ان سب کا اصل مقصد روحانی مسرت کا حصول ہے۔ گویا ان کے محدود مقاصد ایک اعلیٰ ارفع اور عظیم تر مقصد کی جانب مختلف مراحل کا درجہ رکھتے ہیں۔ اسی مقصد اور نصب العین کے حوالے سے تمام شعبہ ہائے حیات میں ایک ربط پیدا ہو جاتا ہے اور یوں قوم ایک رشتہ وحدت میں منسلک ہو جاتی ہے۔ ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں پہنچ کر لوگ مادی حوالوں سے یکسر بے نیاز ہو جاتے ہیں اور خالصتاً روحانی سطح پر زندگی گزارتے ہیں۔ زندگی کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر میں نمایاں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ روحانی انقلاب کی اس مثالی منزل تک رسائی حاصل کرنا بہت کم لوگوں کے بس کی بات ہے اور اس کا صحیح نقشہ ذہنوں میں قائم کرنا دشوار ہے۔

فارابی کے خیال کے مطابق ایک مثالی ریاست میں لوگوں کے پانچ طبقات ہوتے ہیں:-

(۱) اہل الرائے ـــــــ فلسفی، دانشور وغیرہ

(۲) اہل زبان ـــــــ ادیب، شاعر، خطیب، نغمہ گر وغیرہ

(۳) اہلِ علم ـــــــ ماہرین طبیعیات، شماریات، فلکیات وغیرہ

(۴) اہلِ ہمت ـــــــ سپاہی، محافظ، جنگجو وغیرہ

(۵) اہلِ خدمت ـــــــ کاشتکار، تاجر، کاریگر، مزدور وغیرہ

فارابی کے ہاں امیر ریاست کی بارہ خصوصیات کا ذکر ملتا ہے۔ جو حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ صحت و تندرستی اور مختلف اعضائے جسمانی کی مستعدی ـــــــ جس کی مدد سے تمام اعلیٰ صلاحیتوں کو بروئے عمل لایا جا سکے۔

۲۔ ذہانت اور دانشمندی ـــــــ جس کے باعث رعایا کی ضروریات اور خواہشات کا صحیح تناظر میں ادراک حاصل کیا جا سکے۔

۳۔ اچھی یادداشت ـــــــ جس کی بنا پہ واقعات و تجربات ذہن میں محفوظ رہیں۔

۴۔ دور اندیشی اور معاملہ فہمی ـــــــ تاکہ مختلف امور و مسائل کی تہ تک پہنچا جا سکے۔

۵۔ فصاحت و بلاغت ـــــــ تاکہ مافی الضمیر کو خوش اسلوبی کے ساتھ ادا کیا جائے۔

۶۔ علم و فن سے لگاؤ ـــــــ جس کے باعث نئی نئی باتوں کے سیکھنے میں عار محسوس نہ ہو۔

۷۔ حرص و ہوس، لہو و لعب اور تعیشات زندگی سے اجتناب ـــــــ تاکہ ارضی پیوستگی سے بالاتر ہو کر اعلیٰ نصب العین تک رسائی ممکن ہو۔

۸۔ سچائی سے محبت اور جھوٹ سے نفرت ـــــــ تاکہ رعایا میں اعتماد بحال رہے۔

۹۔ بردباری، فراخدلی، کشادہ جبینی ـــــــ تاکہ رذالت اور تنگ نظری کا شائبہ تک نہ ہو۔

۱۰۔ مال و زر اور حشمت و جاہ سے بیگانگی ـــــــ تاکہ معاشرتی بہبود کے کاموں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا جا سکے۔

۱۱۔ انصاف پسندی، فیاضی اور ایثار ـــــــ تاکہ لوگ اس کی مثال سامنے رکھ

کہ ایک فلاحی معاشرے کی تشکیل میں معاونت کر سکیں۔

۱۲۔ جرأت، بے باکی اور عزم و ثبات ـــــــ جس کی بنا پر امور سلطنت بلا خوف لومتہ لائم سرانجام دیئے جا سکیں۔

فارابی کی رائے تھی کہ اگر کسی معاشرے میں ایسا شخص موجود نہ ہو جو بیک وقت ان تمام خوبیوں کا حامل ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ریاست کے وجود ہی کو ختم کر دیا جائے بلکہ ایسی صورت میں کسی ایسے فرد کو امیر مقرر کر لینا چاہیے جس میں اپنے پیش رو مثالی امیر ریاست کے وضع کردہ قوانین و ضوابط کی آگہی موجود ہو۔ اور اس میں کم از کم اتنی اجتہادی بصیرت ہو کہ وقتی تقاضوں کے مطابق ان قوانین و ضوابط میں ترمیم و تنسیخ کر سکے۔ ان بنیادی اوصاف کے علاوہ اس میں ان صفات کا پایا جانا ضروری ہے جو سلطنت کے روزمرہ امور کی انجام دہی کے لئے ناگزیر ہوتے ہیں۔ بہر حال حکمت و دانائی اولین وصف ہے جس کے بغیر حکمرانی کا تصور بھی ممکن نہیں۔ فارابی اس خیال کا حامی تھا کہ جس ریاست کا سربراہ مفکر، مدبر اور فلسفی نہ ہوگا اس کا زوال و انحطاط یقینی ہے۔

فارابی اس نظریے کا بھی قائل تھا کہ امیر ریاست کی متذکرہ صفات اگر کسی فرد واحد میں موجود نہ ہوں بلکہ دو یا دو سے زیادہ افراد میں مل کر موجود ہوں تو ان سب کو مجموعی طور پر امارت کی ذمہ داریاں سونپ دینی چاہئیں بشرطیکہ وہ آپس میں اتحاد اور یگانگت کی فضا میں مل کر کام کر سکیں۔

فارابی کے نزدیک ایک مثالی ریاست کے حکمران کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی رعایا کے تمام افراد کے آرام و آسائش کا خیال رکھے۔ اگر وہ اس کا اہل نہ ہو تو اس ریاست کو مثالی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ایسی ریاست اس کے اپنے الفاظ کے مطابق یا المدینۃ الفاسقہ ہوگی یا المدینۃ الجاھلہ یا المدینۃ الضالہ ـــ اس ریاست کے باشندگان کی حیثیت ان خود رو جھاڑیوں کی سی ہوگی جو بغیر کسی نگہداشت کے بڑھتے یا پھیلنے لگیں، ان میں تنظیم اور تہذیب کا فقدان ہوگا۔ مادی خواہشوں کی تکمیل، زر و مال کے اکٹھا کرنے اور تعیشات میں منہمک ہونے کے سوا ان کے پیش نظر کوئی مقصد نہ ہوگا۔

عارضی خوشیوں، وقتی کامیابیوں اور سطحی تمناؤں کے طلسم میں گرفتار ہو کر وہ زندگی کی اعلیٰ اقدار سے محروم ہو جائیں گے۔ ان کے ہاں اخلاقی ضوابط کی کوئی اہمیت نہ ہوگی۔ وہ ہر بات کو لذت کے معیار پر جانچیں گے۔ حقیقی مسرت اور سعادت کا کوئی واضح تصور ان کے فکر و عمل کی رہنمائی کے لئے موجود نہ ہوگا۔

ابن سینا

۹۸۰ء تا ۱۰۳۸ء

شیخ الرئیس ابو علی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا ۹۸۰ء میں بخارا کے قریب ایک گاؤں افشنہ میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ بلخ کا رہنے والا تھا۔ لیکن نوح بن منصور سامانی کا ملازم ہو کر بخارا میں آباد ہو گیا تھا۔ یہیں ایک گاؤں میں اس نے ستارہ نامی عورت سے شادی کی جس کے بطن سے ابن سینا پیدا ہوا۔ اس کی خواہش تھی کہ ابن سینا بڑا ہو کر علم و عمل کی عظمتوں سے ہمکنار ہو۔ اس کی خوش نصیبی کہ ابن سینا بڑا ذہین ذکی الفہم اور ہونہار تھا۔ دس برس کی عمر میں اس نے قرآن حفظ کیا اور رفتہ رفتہ تمام علوم میں مہارت حاصل کر لی۔ نو عمری ہی میں ابن سینا کی علمیت کا ڈنکا بجنے لگا۔ خاص طور پر علم طب میں اس کی شہرت دور دور تک پھیل گئی۔ اس میدان میں اس نے ابو سہل عیسٰی بن یحییٰ اور ابو منصور الحسن بن نوح سے تعلیم حاصل کی۔ ایک مرتبہ امیر بخارا نوح بن منصور بیمار ہوا تو ابن سینا کے علاج معالجے سے شفایاب ہو گیا۔ خوش ہو کر اس نے ابن سینا کو اپنے کتب خانے سے استفادہ کرنے کی اجازت دے دی۔ یوں ابن سینا کو اکتساب علم کا ایک شاندار موقع میسر آ گیا۔ اور اسے بے شمار کتابیں ازبر ہو گئیں۔ بعد میں اتفاق سے اس کتب خانے میں آگ لگ گئی اور تمام کتابیں جل کر راکھ ہو گئیں۔ حاسدوں نے یہ مشہور کر دیا کہ آگ خود ابن سینا نے لگائی تھی۔ تاکہ ان کتابوں سے کوئی اور شخص بہرہ یاب نہ ہو سکے اور وہ ان کے مضامین کو اپنے ساتھ منسوب کر کے اپنی ہمہ دانی کا رعب داب قائم کر سکے۔

اٹھارہ برس کی عمر تک پہنچتے پہنچتے ابن سینا نے تمام علوم میں خاصی دسترس حاصل کر لی اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کر دیا۔ وہ

بائیس برس کا تھا کہ اس کے والد کا انتقال ہو گیا۔ اس وقت تک ابن سینا اپنے باپ کے ساتھ نوح بن منصور کے ہاں ملازمت اختیار کر چکا تھا۔ باپ کی وفات کے بعد اس نے کچھ عرصے تک اس ملازمت کو جاری رکھا لیکن سامانیوں کے زوال کے بعد اسے بخارا کو خیرباد کہنا پڑا۔ وہ خوارزم کے دارالسلطنت میں پہنچ کر حاکم وقت کے دربار سے منسلک ہو گیا۔ اپنی خداداد صلاحیتوں کی بنا پر اسے یہاں خوب پذیرائی حاصل ہوئی۔ لیکن حالات تادیر سازگار نہ رہ سکے۔ وہ وہاں سے نکل کر اور مختلف مقامات سے ہوتا ہوا امیر شمس المعالی قابوس کے دربار میں حاضر ہونے کی غرض سے جرجان پہنچا۔ لیکن ابھی اسے دربار تک رسائی بھی حاصل نہ ہوئی تھی کہ قابوس کی حکومت کا تختہ الٹ گیا۔ ابن سینا کو وہاں سے کوچ کرنا پڑا۔ وہ دہستان پہنچا جہاں وہ سخت بیمار ہو گیا۔ کچھ عرصے کے بعد اس نے پھر جرجان کا رخ کیا۔ وہاں پہنچ کر اس نے درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے مشاغل جاری رکھے۔ یہیں اس کی ملاقات ابوعبیدہ الجرجانی سے ہوئی جو اس کے حلقۂ درس میں بہت دیر تک شامل رہا اور جس نے اس کے سوانح حیات کو خود اسی کے الفاظ میں مرتب کر کے لازوال شہرت پائی۔

بعد ازاں ابنِ سینا نے حاکمِ رے مجدالدولہ کے علاج کی غرض سے رے کا قصد کیا۔ وہاں سے وہ ہمدان چلا گیا جہاں اس نے شمس الدولہ کا علاج کیا جو قولنج کی بیماری میں مبتلا تھا۔ ابن سینا کے علاج سے شمس الدولہ نے شفا پائی۔ اس نے ابن سینا کو خلعتِ فاخرہ سے سرفراز کیا اور اسے اپنے مقربانِ خاص میں شامل کر لیا یہاں تک کہ کچھ ہی عرصے کے بعد اسے منصب وزارت کی پیشکش کر دی۔ یہ ابنِ سینا کی زندگی کا پر مسرت دور تھا۔ لیکن لوگ اس کی اس قدر و منزلت سے جلنے لگے۔ اس کے مخالفوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہا اور اس کے خلاف بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی۔ اس کے مال و اسباب کو لوٹ کر اسے قید خانے میں ڈال دیا گیا اور شمس الدولہ سے کہا گیا کہ ابنِ سینا کو قتل کرنے کا حکم جاری کیا جائے۔ شمس الدولہ مجبور ہو گیا۔ اس نے ابنِ سینا کو سلطنت سے نکل جانے کا حکم دے دیا اور یوں ابنِ سینا کو پھر دربدر کی ٹھوکریں کھانا پڑیں۔ ابھی تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ شمس الدولہ کو دوبارہ قولنج کی بیماری نے آن گھیرا۔ اس نے بصد معذرت ابنِ سینا کو پھر سے دربار میں طلب کیا

اور پھر سے اسے وزارت کے عہدے پر فائز کر دیا۔ تاہم قسمت نے پھر یاوری نہ کی شمس الدولہ کی وفات کے بعد اس پر مصائب و آلام امڈ آئے۔ اسے پھر قید کر دیا گیا۔ اس کس مپرسی کے عالم میں بھی ابن سینا نے تصنیفِ کتب کا سلسلہ جاری رکھا۔

رہائی پا کر ابن سینا اصفہان چلا گیا جہاں اسے قدرے چین ملا۔ لوگ اس کے علم و فضل کی قدر کرنے لگے۔ اس دوران میں اس نے کئی کتابیں لکھیں۔ جن میں سے بعض کو تو لازوال مقبولیت حاصل ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ صحت مند ضرور تھا لیکن اپنی بعض غیر معتدل عادات و اطوار کے باعث کمزور ہونے لگا۔ اسے اپنے آپ پر ضرورت سے زیادہ اعتماد تھا۔ بیمار ہونے پر وہ علاج بھی نہ کرتا تھا۔ اس کی صحت گرنے لگی حتیٰ کہ ۱۰۳۷ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

ابن سینا ایک عظیم فلسفی، شاعر، ماہر طب، ریاضی دان، موسیقار اور مختلف علوم و فنون کا منتہی تھا۔ ایک مستند روایت کے مطابق اس کی کتابوں کی تعداد ۲۷۶ ہے۔ اسے علم و ہنر کے اکتساب کا ایسا شوق تھا کہ وہ راتوں کو جاگ کر مطالعے میں محو رہتا تھا۔ اس پر سال ڈیڑھ سال کا ایک ایسا دور بھی آیا جب اس نے راتوں کی نیند بالکل ترک کر دی۔ اس دوران میں اسے کبھی اونگھ بھی آ جاتی تو خواب میں وہی مسائل گھومتے رہتے جن سے وہ ان دنوں نبرد آزما ہوتا۔ ایسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ وہ مسائل جو بیداری کی حالت میں حل نہ ہو سکے نیند کے دوران میں حل ہو گئے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ اس کے دل میں یہ خواہش پیدا ہوئی کہ وہ ارسطو کی مابعد الطبیعیات Metaphysics کا مطالعہ کرے۔ اس نے اسے چالیس سے زیادہ مرتبہ پڑھ ڈالا۔ لیکن اسے سمجھ نہ سکا۔ ایک دن اتفاق سے فارابی کی ایک کتاب اس کے ہاتھ لگ گئی جس نے اس کی مشکل آسان کر دی۔ اس پر اس نے خدا کا شکر ادا کیا اور خوشی کے اظہار کے طور پر اس نے مساکین میں خیرات بانٹی۔

ابن سینا کی تصنیفات میں کتاب الشفا، کتاب القانون فی الطب، کتاب النجات، کتاب الحکمۃ المشرقیہ، کتاب النفس، کتاب الاشارات والتنبیہات وغیرہ کو خصوصی اہمیت اور شہرت حاصل ہے۔ اس کی کتاب القانون فی الطب صدیوں تک طب کی اساسی کتاب اور اہل طب کے لیے رہنما کی حیثیت سے معروف رہی ہے۔ اس کی کتاب الشفا اٹھارہ جلدوں پر مشتمل ہے اور اس

میں طبیعیات، مابعد الطبیعیات، ریاضی وغیرہ کے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ مسلم مفکرین میں ابن سینا کو ایک امتیازی مقام و مرتبہ حاصل ہے۔

نظریۂ خدا

ابنِ سینا کے نزدیک خدا کی ذات منفرد اور یکتا ہے وہ واجب الوجود اور مطلق طور پہ سادہ ہے۔ باقی تمام اشیاء ممکن الوجود ہیں اور مادے سے مرکب ہیں۔ خدا کے ہاں وجود اور ماہیت الگ الگ نہیں جیسا کہ دوسری تمام اشیاء میں ہیں۔ چنانچہ خدا کے موجود نہ ہونے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اس بات کا نتیجہ یہ ہے کہ اس کی ہستی کو ثابت کرنے کے لیئے کونیاتی دلیل پورے منطقی جواز کے ساتھ پیش نہیں کی جا سکتی۔ یہ دلیل جیسا کہ ہم جانتے ہیں کائنات کے وجود سے خدا کا وجود اخذ کرتی ہے۔ اگر کسی دلیل میں باعتبار نوعیت مقدمات نتیجے سے یکسر مختلف ہوں تو اسے کسی طرح جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ خدا کائنات کی علتِ اولیٰ نہیں بلکہ اس کی اساس ہے جس سے یہ ایک منطقی لزوم کے ساتھ مترشح ہوئی ہے۔ اب چونکہ خدا واجب الوجود اور باقی تمام اشیاء ممکن الوجود ہیں۔ اس لیئے موخر الذکر اپنی ہستی کے لیئے مقدم الذکر کی مرہونِ منت ہیں۔ ابن سینا کے اس نظریئے میں ہمیں اس اشکال کا حل ملتا ہے جو ارسطو کی مابعد الطبیعیات میں موجود تھا، ارسطو کے نزدیک ہر شے مادے اور صورت سے مرکب ہے۔ مادے سے مراد وہ صلاحیت ہے جو مختلف صفات کو قبول کرتی ہے اور صورت سے مراد وہ صفات ہیں جو زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہیں۔ مشکل اس میں یہ تھی کہ جب صفات اور مادے میں سے کسی کا بھی وجود نہیں تو پھر ان دونوں کی ترکیب سے موجودات کس طرح پیدا ہوئیں۔ ابنِ سینا نے اس مشکل کا حل یوں نکالا کہ اشیاء کی ترکیب میں صورت اور مادہ ہی نہیں بلکہ ایک تیسرا عنصر بھی شامل ہے اور یہ عنصر مادے اور صورت کی طرح اشیاء کے مشتملات میں سے نہیں ہے بلکہ وجود عطا کرنے والی خدا کی ذات کے ساتھ ایک مخصوص تعلق سے عبارت ہے۔ ابنِ سینا نے اسے عرض accident کا نام دیا۔

ابنِ سینا کا خیال تھا کہ خدا ایک مکمل وحدت ہے حتیٰ کہ اس کی ذات میں صفات کی

سلبی صفات

بھی کثرت نہیں ہے۔ یہ صفات جیسا کہ معتزلہ کا بھی خیال تھا مثبت طور پر خدا کی ذات پر مستزاد نہیں ہیں بلکہ خدا اور کائنات کے درمیان رشتوں کے نام ہیں۔ یا وہ محض سلبی نوعیت کی ہیں۔ اپنی مطلق احدیت اور صمدیت کے باوجود خدا کا کائنات کے ساتھ ایک تعلق بھی ہے۔ ابن سینا کا خدا ارسطو کے خدا کی مانند الگ تھلگ اور غیر متعلق نہیں جو کائنات کا خالق ہے نہ پروردگار بلکہ وہ ہر شے کا خالق، مالک اور پروردگار ہے۔ وہ اپنے آپ کو جانتا ہے۔ اس شعور کے حوالے سے وہ ان تمام موجودات کا علم رکھتا ہے جن کا اس سے صدور ہوتا ہے۔ گویا خدا جزئیات کو حسی تجربیت کے سے انداز سے نہیں بلکہ ان کلیات کے حوالے سے جانتا ہے جن کا وہ خود مبدا اور منبع ہے۔ جزئیات کے بلا واسطہ جاننے کے عقیدے سے خدا کے ہاں نقص اور تبدیلی کے امکانات کا شائبہ پیدا ہوتا ہے [۱] جو اس کی شان کے شایان نہیں۔ ابن سینا کا اس بارے میں فارابی سے مکمل اتفاق تھا کہ کائنات خدا سے ایک لزوم کے ساتھ صادر ہوئی اور یہ صدور کا عمل کئی واسطوں سے گزر کر ہماری اس زمان و مکان کی کائنات پر منتج ہوا۔ اس نے کہا کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ خدا نے محض کن کہہ کر ہر شے کو بلا واسطہ تخلیق کر دیا ہے تو اس سے نہ صرف یہ کہ خدا کی ذات میں نقص سے کمال کی جانب ارتقا کا پایا جانا لازمی قرار پاتا ہے بلکہ اس دنیائے رنگ و بو کے پیش نظر خود خدا میں کثرت کا موجود ہونا ضروری بن جاتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ایک سے صرف ایک ہی کا صدور ہو سکتا ہے۔ عقول عشرہ (جو ایک سے صرف ایک کے اصول کے تحت یکے بعد دیگرے صادر ہوتی ہیں) کی وساطت سے ہماری کائنات معرض وجود میں آئی۔ تاہم عقول کا صدور اور کائنات کا ظہور پذیر ہونا ایک تاریخی عمل نہیں۔ عقل اول، عقل دوم پر، عقل دوم عقل سوم پر۔ اور خود خدا کائنات پر تاریخی اعتبار سے نہیں بلکہ محض منطقی لحاظ سے مقدم ہے۔ کائنات بھی خدا کی طرح ازلی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ابن سینا نے فلسفے اور مذہب کے تقاضوں کے پیش نظر کائنات کی ازلیت اور خدا کی بنیادی حیثیت دونوں کو ملحوظ

---

[۱] مزید تفصیلات اور وضاحت کیلئے دیکھئے غزالی کے باب میں خدا کے علم جزئیات کی بحث ص ص ۲۱۴-۲۱۵

رکھنے کی کوشش کی۔

خدا خیرِ مطلق ہے۔ لیکن اگر یوں ہے تو کائنات میں شر کے وجود کی کیا توجیہہ کی جا سکتی ہے۔ خدا نے فقط خیر کو ہی کیوں نہ پیدا کیا۔ اس بارے میں ابن سینا کا نظریہ یہ تھا کہ خدا نے محض خیر کو ہی پیدا کیا۔ شر کی حیثیت اضافی اور اتفاقی ہے۔ اس کا اپنا کوئی الگ مستقل وجود نہیں بمثال کے طور پر بہادری بذات خود خیر ہے۔ لیکن اس دشمن کے لئے جسے بہادر آدمی کی اس صفت سے نقصان پہنچتا ہے یہ شر کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ اسی طرح اپنی فطرت کے لحاظ سے آگ کا کمال اور اس کا مثبت وصف یہ ہے کہ وہ جلائے لیکن جو اشیاء اس کی وجہ سے جل جاتی ہیں اس کے نقطۂ نظر سے یہی وصف اپنے اندر شر کا پہلو رکھتا ہے۔ گویا شر کی جتنی بھی صورتیں ممکن ہیں تمام سلبی نوعیت کی ہیں۔ وہ یا تو جہالت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے یا کسی جسمانی نقص کے باعث یا کسی عمل کے منفی نتائج سے پیدا ہونے والی مایوسی اور کرب کے سبب یا پھر ان خواہشوں کی عدم تسکین کی وجہ سے جو ہمارے لئے خوشیوں کا سرچشمہ ہو سکتی ہیں۔ بہر طور شر ایک منفی پہلو ہے۔ ابن سینا رجائیت پسند تھا۔ اس کا خیال تھا کہ اگرچہ دنیا میں بہت سا اضافی شر موجود ہے اس کی مقدار خیر سے بہر حال بہت کم ہے۔

نظریۂ علم

ہم اشیاء کا وقوف کس طرح حاصل کرتے ہیں۔؟ ہم یہ کیونکر جانتے ہیں کہ فلاں شے میز ہے یا کرسی ہے یا کتاب ہے؟ ابن سینا نے نفسیاتِ انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی۔ بنیادی طور پر کسی شے کو جاننا اسے نام دینا ہے اور اس نام دینے کے عمل میں کچھ تصورات لازمی طور پر کارفرما ہوتے ہیں۔ ایک شے کو ہم گول میز اس وقت تک نہیں کہہ سکتے جب تک ہمارے ذہن میں "گولائی" اور "میزیت" کے تصورات پہلے سے موجود نہ ہوں۔ اسی طرح چاک کے ٹکڑے کا ادراک سفیدی، گولائی، لمبائی وغیرہ کے تصورات پر منحصر ہے۔ میٹھا سیب، کڑوا پانی، نیلا آسمان، اونچا پہاڑ وغیرہ سب اشیاء کا علم مختلف تصورات کا رہین منت ہے۔ چنانچہ یہ امر طے شدہ ہے کہ ادراک

تصورات ہی کے حوالے سے ممکن ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ بنیادی تصورات کہاں سے آتے ہیں۔ افلاطون نے اس سلسلے میں عالم امثال کا نظریہ پیش کیا جس کی رو سے تمام تصورات ازلی اور ابدی طور پر اپنی مستقل بالذات حیثیت میں موجود ہیں۔ اس دنیا میں آنے سے پہلے ہماری روحوں نے ان اشکال کا مشاہدہ کیا تھا۔ اس لئے تمام تصورات ہمارے ذہن میں محفوظ ہیں۔ ہم ان کی ذہنی باز طلبی کی مدد سے اشیاء کا ادراک حاصل کرتے ہیں۔ ارسطو نے اس نظریئے سے اختلاف کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ تصورات خارج سے نہیں آتے بلکہ خود اشیاء کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ ہر شے لازمی طور پر صورت اور مادے سے مرکب ہے۔ ابن سینا کے نظریۂ علم میں افلاطون اور ارسطو دونوں کے افکار کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ بنیادی طور پر اس نے یہ موقف اختیار کیا کہ علم کا حصول ایک تجریدی عمل ہے۔ کسی بھی شے کا ادراک حاصل کرنے کے لئے تصور میں اس کی صفات کو اخذ کر لیا جاتا ہے جن کے حوالے ہی سے ادراک ممکن ہوتا ہے۔ اس تجریدی عمل کی نوعیت مختلف سطحوں پر مختلف ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر حسی سطح پر شے مدرکہ ہمارے حواس کے روبرو موجود ہوتی ہے۔ تصوری سطح پر شے موجود نہیں ہوتی لیکن اس کا حوالہ ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ عقلی سطح پر مادی حوالہ بالکل موجود نہیں ہوتا۔ ہم صورت محض کا ادراک حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یوں تجرید کا عمل اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ ابن سینا عمومی طور پر ادراک کی حضوری نوعیت کا قائل تھا۔ یعنی اس کے خیال کے مطابق حسی صفات خود اشیاء کے اندر موجود ہوتی ہیں۔ تاہم وہ موضوعی عنصر کی کلیتاً نفی کو بھی روا نہیں سمجھتا۔ اس نے ابتدائی اور ثانوی ادراکات میں فرق کو پیش نظر رکھا۔ ابتدائی ادراک موضوعی ہوتا ہے اور ایک فرد کو اس کی اپنی ذہنی حالت کا علم مہیا کرتا ہے جبکہ ثانوی ادراک خارجی کائنات کی واقفیت دیتا ہے۔

ابن سینا کے نظریۂ علم میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس نے بیرونی اور اندرونی ذریعہ ہائے علم میں فرق کیا۔ بیرونی علم معروف حواسِ خمسہ کی وساطت سے حاصل ہوتا ہے جبکہ اندرونی علم کے لئے بھی اس کے نزدیک پانچ وسائل ہیں جو حسب ذیل ہیں:-

۱۔ حس مشترک ـــــ یہ بیرونی حواس کا مقامِ ارتکاز ہے۔ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ مختلف

ذریعوں سے حاصل کردہ اطلاعات کو یکجا کرے۔

۲۔ قوتِ مصورہ ــــــ یہ اشیائے مدرکہ کے تصورات کو محفوظ کرتی ہے۔

۳۔ قوت متخیلہ ــــــ یہ تصورات پر ترکیب و تحلیل کا عمل کرتی ہے۔

۴۔ قوت وہمیہ ــــــ یہ اشیائے مدرکہ کی قدر و قیمت اور ان کے فوائد و نقصانات کا تعین کر کے تصدیقات وضع کرتی ہے۔

۵۔ قوت حافظہ ــــــ یہ تصدیقات کو ذہن میں محفوظ رکھتی ہے۔

ابن سینا کے نزدیک ان وسائل میں قوت وہم سب سے زیادہ اہم ہے۔ اگرچہ اخلاقی نقطہ نگاہ سے بھی وہم کی اہمیت مسلم ہے لیکن ابن سینا نے اسے خالصتاً نفسیاتی سطح پر رکھ کر بحث کی۔ یہ دراصل کسی خاص ماحول کے پس منظر میں ایک فرد کا جبلی یا ہیجانی ردعمل ہے جس میں تجربے کو دخل نہیں ہوتا جیسے ماں اپنے بچے کو دیکھ کر جبلی طور پر شفقت و محبت کا اظہار کرتی ہے یا جس طرح ایک بکری شیر کو دیکھ کر اپنی زندگی کو خطرے میں محسوس کرتی ہے اور بھاگ جاتی ہے یا پھر بعض اوقات یہ ردعمل تلازم خیالات یا پرانے تجربوں کی یادداشت کی بنا پر رونما ہوتا ہے۔ اگر کسی نے ماضی میں نقصان پہنچایا ہو تو اسے دیکھ کر فوراً نفرت یا غصے کا اظہار کرنا یا لذیذ کھانوں کو دیکھ کر منہ میں پانی بھر آنا تلازمِ خیالات کے سبب سے ہوگا۔ جدید نفسیات اور عضویات کی زبان میں مؤالذکر کو مشروط ردعمل کہتے ہیں۔

ابنِ سینا کے نظریۂ علم کی مکمل تفہیم کے لئے اس کے تصور عقل سے آشنا ہونا بے حد ضروری ہے۔ اس ضمن میں وہ ارسطو سے متاثر ضرور تھا لیکن اس نے جو قابل قدر اضافے کئے انہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے نزدیک عقل کی دو اقسام ہیں۔ ایک عقل ہیولانی جو انسان کے اندر ہے اور دوسری عقلِ فعال جو انسان سے بالاتر ہے اور جس کی فعلیت سے عقلِ ہیولانی ارتقا پذیر ہوتی ہے۔ فارابی کے نقطۂ نظر کے برعکس ابن سینا کے نزدیک عقلِ ہیولانی ایک ناقابل تقسیم غیر مادی اور لافانی جوہر ہے جو انسان کے اندر ایک خاص لمحے میں تخلیق ہوتا ہے۔ فارابی نے ارسطو کے اس نظریئے کو قبول کر لیا تھا کہ جب ہم کسی شے کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں تو سب سے پہلے ہم اس جیسی بہت سی اشیاء کو دیکھتے ہیں اور

اپنی یادداشت میں محفوظ کر لیتے ہیں۔ بعدازاں عقل فعال کی بدولت جزئیات سے کلیات کی تجرید کا مرحلہ رونما ہوتا ہے۔ یعنی ہم مشاہدہ شدہ اجزاء سے غیر مشاہدہ شدہ کل کی جانب پیش قدمی کرتے ہیں۔ یہی تعمیم ہمارے علم کی اساس ہے۔ گویا کلیات کسی نہ کسی طور پر جزئیات کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ اس خیال کے مقابلے میں ابن سینا کی رائے یہ تھی کہ کلیات کسی صورت میں بھی جزئیات سے ماخوذ نہیں ہوتے بلکہ یہ عقل فعال کے عطا کردہ ہیں۔ علم کے حصول میں ہمارے ذہن کا کردار صرف یہ ہوتا ہے کہ یہ فطرت کی جزئیات کا مشاہدہ کر کے ان پر غور و فکر کرے۔ اس عمل سے یہ اپنے آپ کو اس قابل بنا لیتا ہے کہ کلیات کو وصول کرے جنہیں مہیا کرنا عقل فعال کی ذمہ داری ہے۔ ابن سینا نے یوں استدلال کیا کہ اگر انسان جزئیات کے مشاہدے سے از خود کلیات تک رسائی حاصل کرنے کی اہلیت سے بہرہ ور ہوتا تو علم کا حصول محض ایک میکانکی عمل ہو کر رہ جاتا۔ انسان جس بات کا علم حاصل کرنے کی کوشش کرتا پڑے وثوق کے ساتھ کر لیتا۔ لیکن معاملہ یوں نہیں ہے۔ علم حاصل کرتے میں دعا کی سی کیفیت پائی جاتی ہے۔ کوشش کرنا انسان کا کام ہے لیکن نتائج تک پہنچنا عقل فعال کے حوالے سے خدا کا مرہون منت ہے۔ اگر علم حاصل کرنا خود انسان کے اپنے بس میں ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ دعا نہ کرتے:

رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۲۰:۱۱۴) (اے میرے رب! میرے علم میں اضافہ کر)

ابن سینا کی رائے تھی کہ کلیات ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہ سکتے۔ جزئیات کی تو یادداشت ہوتی ہے لیکن کلیات کی کوئی یادداشت نہیں ہوتی۔ جب کوئی کلیہ زیر استعمال نہ ہو تو وہ ذہن میں موجود نہیں ہوتا۔ جب بھی ضرورت ہوتی ہے وہ عقل فعال کے باعث پیدا ہو جاتا ہے۔ دوسری یا تیسری مرتبہ ایک ہی شے کا علم حاصل کرنا اگر آسان تر لگتا ہے تو اس وجہ سے کہ ایک بار کسی کلیہ کو وصول کرنے کے بعد ہمارے ذہن میں ایک رجحان پیدا ہو جاتا ہے جو اس کلیہ کو وصول کرنا ہمارے لئے زیادہ آسان بنا دیتا ہے۔ وہ لوگ جن کا عقل فعال سے پیہم رابطہ استوار رہتا ہے منبع علم سے براہ راست فیض پاتے ہیں۔ انبیاء کا مقام اس لحاظ سے بلند ترین ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں

ارشاد خداوندی ہے:

وَمَا یَنطِقُ عَنِ الْھَوٰیٓ اِنْ ھُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوحٰی (۵۳: ۳-۴)

(اور وہ اپنی مرضی اور خواہش سے کچھ نہیں کہتے بلکہ وہی کہتے ہیں جو انہیں بذریعہ وحی پہنچایا جاتا ہے)

نظریۂ نبوت

ابن سینا کا خیال تھا کہ نبوت ایک ایسی قابلیت کا نام ہے جس کی بدولت استدلال کی مختلف منازل طے کئے بغیر حقیقت مطلقہ تک رسائی ہو جاتی ہے۔ یہ وہ استعداد ہے جو عام لوگوں میں نہیں پائی جاتی۔ ریاضی دانی کے باعث جس شخص کے ہاں ذوقِ ریاضی پروان چڑھ چکا ہوتا ہے وہ جمع و تفریق اور ضرب و تقسیم کے تفصیلی مرحلوں میں سے گزرے بغیر مشکل سے مشکل سوال حل کر سکتا ہے۔ اسی طرح علمِ طبیعیات کا ماہر محض ہلکے سے اشارات پا کر اپنے تجربات کی مدد سے نت نئی معلومات حاصل کر لیتا ہے۔ اس لحاظ سے کسی بھی میدان میں مہارت گویا چھٹی حس کو بیدار کر دیتی ہے جسے وجدان کا نام دیا جاتا ہے۔ ابنِ سینا کے نزدیک شعور نبوت بھی کچھ اسی انداز کا تجربہ ہے۔ البتہ شعور نبوت کے مقابلے میں وجدان محدود ہوتا ہے۔ ایک نبی اپنی امت کی بہتری کے لئے رہنما اصولوں کا ادراک حاصل کرتا ہے اسے تاریخی ارتقا اور اس کے قوانین پر مکمل گرفت حاصل ہوتی ہے: وہ آنے والے واقعات کے بارے میں پوری خود اعتمادی کے ساتھ پیش گوئی کر سکتا ہے۔ ابنِ سینا کا خیال تھا کہ ایک نبی اپنے خصوصی منصب کے باعث عقل فعال کے ساتھ جسے مذہب کی زبان میں جبرئیل کہتے ہیں متحد ہوتا ہے لیکن ایک عام انسان کی حیثیت سے عقل فعال اس سے ماورا ہے۔ چنانچہ ایک لحاظ سے وحی باہر سے آتی ہے اور ایک لحاظ سے یہ نبی کے اپنے اندر کی آواز ہوتی ہے۔ قرآن میں نزولِ وحی کے ذکر میں ان دونوں صورتوں کی تائید میں آیات موجود ہیں۔ مثال کے طور پر مقدم الذکر کی تائید میں یہ آیت پیش کی جا سکتی ہے۔

وَلَقَدْ رَاٰهُ بِالْاُفُقِ الْمُبِیْنِ (۸۱ : ۲۳)

"بلاشبہ آپ نے اس (وحی کے فرشتے) کو روشن افق پر دیکھا ہے۔"

اسی طرح موخرالذکر صورت کے لئے حسب ذیل آیت سے استنباط کیا جاسکتا ہے۔

نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِیْنَ (۲۶ : ۱۹۳—۱۹۴)

"روح الامین قرآن کو لے کر آپ کے قلب پر نازل ہوا تاکہ آپ لوگوں کو خبردار کرنے والوں میں سے ہو جائیں۔"

شعور نبوت اگرچہ ایک نبی کی مابہ الامتیاز خصوصیت ہے اس کے فرائض میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ اپنے تجربے کی روشنی میں معاشرے کی اصلاح کرے۔ نبی اس اعتبار سے ایک معلم اخلاق اور روحانی رہنما ہوتا ہے جس کا وظیفہ یہ ہے کہ اردگرد پائی جانے والی برائیوں کی نشاندہی کرے اور لوگوں کو نیکی کی تعلیم دے۔ یوں انہیں تکمیل کے مختلف درجات تک رسائی حاصل کرنے کی تلقین کرے اور صحت مند معاشرے کی تشکیل کا باعث بنے۔ نبی کے ہاں تخیل کچھ اس حد تک جاندار اور قوی ہوتا ہے کہ اس کی بدولت وہ حقائق کا ادراک حاصل کرتے وقت یہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ وہ جیسے باقاعدہ آواز سن رہا ہو۔ ایسی آواز جو اس کے لئے اسرار و رموز کو منکشف کرتی چلی جاتی ہے۔ اور یہ کہ عقل فعال جبرئیل کی صورت میں متشکل ہو کر اس کے روبرو ہو۔ روزمرہ زندگی کا یہ مشاہدہ ہے کہ جب کوئی شخص تنہائی میں اپنے دوست کی یاد میں محو ہو اور اس محویت میں انہماک اور استغراق کی کیفیت پیدا ہو جائے تو پورے اعتماد کے ساتھ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ اس کا دوست اس کے سامنے موجود ہے اور واقعتاً اس کے ساتھ مصروف گفتگو ہے۔ ابن سینا کے نزدیک نبی کا تجربہ اس قسم کے تجربوں سے مشابہ ہے۔ اس کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ اس سے نبوت کے مرتبے پر کوئی حرف نہیں آتا بلکہ اس کی عظمت اور پختگی کی دلیل میسر آتی ہے۔ اس کے خیال کے مطابق ایک نبی اپنے پیغام کو موثر بنانے کے لئے بھی تخیل سے کام لیتا ہے۔ جزا اور سزا کے غیر مرئی تصورات کو جنت، دوزخ جیسی ٹھوس حالتوں میں پیش کر کے فہم انسانی میں آسانیاں پیدا کرتا ہے۔ عوام الناس کو نیکیوں کی ترغیب دینے اور برائیوں سے اجتناب کی تلقین کرنے میں سہولت کی راہ نکال لیتا ہے۔

رضائے الٰہی یا نیکی کے خیر بالذات ہونے کا تصور عام لوگوں کی دسترس اور سمجھ بوجھ سے بالا ہے۔ اس لئے نبی اپنے زیرِ دست تخیل کی مدد سے مجرد کو ٹھوس کا لباس پہنا کر پیش کرتا ہے۔

ابنِ سینا اس بات کا بھی قائل تھا کہ معجزات انبیاء کی مابہ الامتیاز خصوصیت ہیں۔ لوگ اس اعتبار سے توقع رکھتے ہیں کہ نبی سے معجزہ ضرور سرزد ہو۔ چنانچہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کا اعلان فرمایا تو لوگوں نے تعجب کا اظہار کرتے ہوئے کہا:

لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّنْ رَّبِّهِ (۶ : ۳۷)

"اس پر خدا کے ہاں سے کوئی معجزہ کیوں نہیں اترا"

لوگوں نے آپؐ سے صاف صاف کہہ دیا:

لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ يَنْۢبُوْعًا اَوْ تَكُوْنَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْاَنْهٰرَ خِلٰلَهَا تَفْجِيْرًا - (۱۷ : ۹۰-۹۱)

"ہم آپ پر ایمان نہیں لائیں گے جب تک آپ ہمارے لئے زمین سے کوئی چشمہ نہ نکال دیں یا خود آپ کے پاس کھجوروں اور انگوروں کا باغ نہ ہو جس کے درمیان آپ نہر چلائیں۔"

یہ رجحان کچھ اس حد تک فروغ پا چکا تھا کہ لوگ کسی نبی یا ولی کی عظمت کے اس وقت تک معترف نہیں ہوتے تھے جب تک اس سے خلافِ فطرت امور رونما نہ ہوں۔ ابنِ سینا معجزہ اور کرامت کا قائل ضرور تھا لیکن وہ انہیں خلافِ فطرت واقعات تصور نہیں کرتا تھا اس کے نزدیک معجزات محض غیر معمولی ہوتے ہیں، قوانینِ فطرت کے خلاف نہیں ہوتے۔ ہمیں روزمرہ زندگی میں اس قسم کے واقعات دکھائی نہیں دیتے اس لئے ہم انہیں غیر فطری سمجھ لیتے ہیں۔ اپنی کتاب "اشارات" کے آخر میں اس نے لکھا ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص کہے کہ کسی درویش نے ایک طویل مدت تک کھانا نہیں کھایا یا کوئی ایسا کام کیا جو اس کی قوت سے زیادہ تھا یا کوئی پیش گوئی کی یا اس کی بددعا کی وجہ سے کوئی شخص زمین میں دھنس گیا یا زلزلہ آگیا یا درندہ مسخر ہو گیا تو تم اس سے انکار نہ کرو کیونکہ ان سب کے اسباب طبعی ہو

سکتے ہیں اگر غور سے دیکھا جائے تو ان سب کی علتوں کو خود فطرت میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ ہم اپنی علمی کم مائیگی یا مشاہدے کی نارسائی کے باعث انہیں خلاف عقل یا قوانین فطرت سے متناقض قرار دے دیتے ہیں۔ یوں ابن سینا نے معجزات کی سائنسی توجیہہ کی۔ اس کے نقطۂ نظر کے مطابق معجزات فطرت کے مختلف مظاہر ہی کی ایک ایسی شکل ہوتے ہیں جن کا عام روزمرہ زندگی میں معمول کے واقعات کی مانند مشاہدہ نہیں ہوتا بلکہ کسی نبی کی وجہ سے ان کا ظہور ہوتا ہے۔

نفسیات

ابن سینا ذہن و جسم کی ثنویت کا قائل تھا یعنی یہ کہ دونوں جداگانہ جوہر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تاہم وہ ان کے باہمی ربط کو بھی تسلیم کرتا تھا اس کا خیال تھا کہ جسم کی طرح ذہن یا روح بھی ایک جوہر ہے جسے مادی حوالوں اور رشتوں کے بغیر ایک خود مکتفی حیثیت سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اس بارے میں اس کا موقف فرانسیسی مفکر ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء-۱۶۵۰ء) سے خاصی مماثلت رکھتا ہے۔ اور دلچسپ بات یہ ہے کہ ذہن کی الگ ہستی کو ثابت کرنے کے لئے ابن سینا نے جو استدلال پیش کیا وہ بھی بہت حد تک ڈیکارٹ کے استدلال سے ملتا جلتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ڈیکارٹ تشکیک کے طریقہ کار کے توسط سے اس نتیجے تک پہنچا جبکہ ابن سینا نے ایک خیالی داستان کے حوالے سے اسے واضح کیا[1] اس نے کہا کہ فرض کیجیے ایک شخص بلوغ کی حالت میں پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یوں کہ وہ خلاء محض میں ہے جہاں کوئی ایسی خارجی شے موجود نہیں جس کا وہ حسی ادراک حاصل کر سکے۔ یہ بھی فرض کیجیے کہ وہ اپنے جسم کو بھی نہیں دیکھ سکتا۔ اس کے جسم کے اعضاء بھی ایک دوسرے کو نہیں چھوتے اور یوں کسی قسم کی حس کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں

---

[1] : کتاب الشفاء باب اول
M. M. Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, Vol. 1, p. 487

یقینی بات ہے کہ وہ خارجی کائنات اور خود اپنے جسم کے بارے میں کسی سچائی کو بیان کرنے کے قابل نہیں ہو گا۔ لیکن یہ ضرور کہہ سکے گا کہ "میں ہوں" منفرد روحانی جوہر ہونے کی حیثیت سے اسے اپنی ذات کا علم ضرور ہو گا۔ وہ چیز جس کی تصدیق کی جا سکے اس چیز سے یقیناً مختلف ہو گی جس کی تصدیق نہ کی جا سکے چنانچہ روح یا ذہن جسم سے قطعی طور پر الگ اور آزاد ہے۔ ہم اپنے جسم کی تو نفی کر سکتے ہیں لیکن اپنے ذہن کے غیر موجود ہونے کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

ابنِ سینا نے ذہن و جسم کی ثنویت کے ثبوت میں ایک اور دلیل یہ دی کہ مادہ یا جسم کی کچھ مخصوص صفات ہیں جیسے جسامت، وزن، رنگ وغیرہ جب ہم ذہن کو ان صفات سے متصف کرنا چاہیں تو ذہن انہیں قبول کرنے کو تیار نہیں ہوتا، اس کی اپنی الگ صفات ہیں جو جسم سے منسوب نہیں کی جا سکتیں۔ ابنِ سینا نے کہا کہ چونکہ جسم اور روح کی صفات الگ الگ ہیں اس لئے یہ دونوں باہمد گر متغائر ہیں۔

روح یا ذہن کے الگ جوہر ہونے سے یہ بات لازمی طور پر اخذ ہوتی ہے کہ یہ ایک وحدت ہے۔ ابنِ سینا نے اس بات پر بہت زور دیا۔ اس کے نزدیک روح یا ذہن کی بیشمار قابلیتیں ہیں جو مختلف النوع اعمال سرانجام دیتی ہیں۔ لیکن یہ قابلیتیں اور اعمال ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہوتے ایک ناقابل تقسیم اکائی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ابنِ سینا نے روح یا ذہن کے آزاد جوہر ہونے سے اس کی بقائے دوام کا نظریہ بھی اخذ کیا۔ اگر روح جسم پر منحصر ہوتی جیسا کہ مادیین کا نقطۂ نظر ہے تو یہ جسم کے مضمحل ہونے کے ساتھ ختم ہو جاتی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ جسم کے مر جانے کے باوجود روح زندہ و پائندہ رہتی ہے۔ مزید یہ کہ روح چونکہ سادہ اور ناقابل تقسیم ہے اس لئے ناقابل فنا ہے۔ وہ چیزیں فنا پذیر ہوتی ہیں جو منتشر ہونے والے اجزاء پر مشتمل ہوں۔ ابنِ سینا کے نزدیک روح کی حیات بعد الموت انفرادی ہو گی۔ اس نے ان صوفیا کے نظریے کی تکذیب کی جو فنا فی اللہ کا تصور پیش کرتے ہیں۔ روح اور جسم کی ثنویت کے باوجود ابنِ سینا کے نزدیک ہر روح کسی جسم کے ساتھ مخصوص قسم کا تعلق قائم کر لیتی ہے۔ لہٰذا وہ اس جسم کے علاوہ کسی اور جسم کے

ساتھ متعلق نہیں ہو سکتی۔ یوں ابنِ سینا کے خیال کے مطابق تناسخ کا نظریہ باطل ہے۔

جہاں تک روح و جسم کے باہمی تعامل کا تعلق ہے اس کی سب سے زیادہ واضح صورت ہمیں ارادی افعال میں ملتی ہے۔ ذہن میں جب کوئی خیال پیدا ہوتا ہے تو جسم اس کی تعمیل کے لئے مستعد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی کام کے کرنے کے خیال ہی سے اعضائے جسمانی میں موزوں قسم کی حرکات پیدا ہو جاتی ہیں اور انسان وہ کام کر لیتا ہے۔ اسی طرح جسم کی حرکت سے ذہن پر شعوری یا لاشعوری طور پر اثرات مرتب ہوتے رہتے ہیں۔ قوت ارادی سے بھی جسم متاثر ہوتا ہے۔ ایک مریض بعض اوقات محض قوتِ ارادی کی بدولت صحتیاب ہو جاتا ہے اور اگر کسی صحتمند شخص میں وہم پیدا ہو جائے کہ وہ بیمار ہے تو وہ سچ مچ بیمار ہو جاتا ہے لکڑی کا کم چوڑا تختہ زمین پر رکھ دیا جائے اور ہمیں کہا جائے کہ اس پر چلو تو ہم اس پر باسانی چل سکیں گے۔ لیکن جب وہی تختہ کسی دریا پر پل کی صورت میں رکھ دیا جائے اور ہمیں اس پر چل کر دریا عبور کرنے کو کہا جائے تو ہمارے لئے چلنا دشوار ہو جائے گا۔ قدم ڈگمگانے لگیں گے۔ گرنے کے خوف سے ہی گرنے کی سی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔ نفسیات کی زبان میں اسے تصوری حرکی فعل کا نام دیا جاتا ہے۔ مسرت، رنج و غم، غصے وغیرہ سے صحتِ جسمانی کا متاثر ہونا حتیٰ کہ بعض حالتوں میں موت کا واقع ہو جانا ایسے واقعات ہیں جو ہمارے تجربے میں آتے رہتے ہیں۔ ابنِ سینا کا خیال تھا کہ روح اگر بہت قوی اور توانا ہو تو اپنے جسم کے علاوہ دوسرے جسموں پر بھی اثر انداز ہو سکتی ہے۔ اس ضمن میں ابن سینا نظر بد جادو وغیرہ کا بھی قائل تھا۔

متصوفانہ رجحانات

ابنِ سینا کو اسلام سے گہری عقیدت تھی۔ بزعمِ خویش وہ ایک پکا اور سچا مسلمان تھا۔ روایت پسند حلقوں کی جانب سے اس کے خلاف کفر و الحاد کے فتوے صادر کئے گئے تو اس نے پرزور تردید کی اور ایک رباعی[۱] میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا: "مجھے کافر

[۱] : کفر چو منی گزاف آسان نہ بود   محکم تراز ایمان من ایمان نہ بود (رباعی اگلے صفحہ پر)

قرار دینا اتنا آسان اور معمولی معاملہ نہیں۔ میرے ایمان سے زیادہ مضبوط کسی دوسرے شخص کا ایمان نہیں ہو سکتا۔ میں اس دنیا میں یکتا ہوں۔ اگر میں کافر ہوں تو پھر اس دنیا میں کہیں بھی کوئی اور شخص مسلمان نہیں۔" ابنِ سینا جب بھی کسی فکری الجھن میں مبتلا ہوتا تو فی الفور مسجد کا رخ کرتا۔ اس الجھن کے حل کے لئے اللہ سے دعا کرتا۔ وہ دعا کی تاثیر اور اس کی افادیت کا بے حد معترف تھا۔ اس نے دعا کے فلسفے پر ایک مستقل رسالہ بھی تصنیف کیا۔ قبورِ اولیاء کی زیارت کو وہ موجب خیر و برکت تصور کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ مقربانِ خدا کی صحبت سے انسان شرف و مجد کی منازل طے کرتا ہے۔ اس نے کئی تفسیری مضامین بھی تحریر کئے جن سے اس کے مذہبی رجحانات کا پتہ چلتا ہے۔ فلسفیانہ مزاج کے ساتھ ساتھ مذہب سے اس گہری وابستگی ہی کا نتیجہ تھا کہ اس کے ہاں متصوفانہ خیالات پیدا ہوئے۔ اس کی ابتدائی زندگی میں یہ رنگ کچھ اتنا شوخ نہیں تھا لیکن آخری دور میں زیادہ اجاگر ہو گیا۔ اس کی مشہور کتاب اِشارات میں صوفیانہ اصلاحات کا بکثرت استعمال اس امر کی بڑے واضح انداز میں ترجمانی کرتا ہے۔ اسی طرح اس کا رسالہ "فی العشق" مولانا جلال الدین رومیؒ کی مثنوی کی طرح اس نقطۂ نظر کی صراحت کرتا دکھائی دیتا ہے کہ جذبۂ عشق پوری کائنات میں جاری و ساری ہے۔ یہ جذبہ کون و مکاں کے نظام کے لئے قوت محرکہ بھی ہے اور اس کے وجود کی علت بھی، اس کا مبداء بھی ہے اور منتہا بھی۔ لیکن اِن تمام امورِ واقعہ کے باوجود ابنِ سینا کو معروف معنوں میں صوفی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ بات درست ہے کہ وہ صوفیانہ زندگی کی تمام منازل اور سلوک پر اعتقاد نہیں رکھتا تھا۔ اس سوال کے بارے میں کہ کیا ابنِ سینا کو خود صوفیانہ تجربہ ہوا کچھ لوگوں نے مثبت جواب دیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس دعوے کے حق میں واضح قرائن موجود نہیں ہیں۔

ابنِ سینا کے نزدیک تصوف دراصل ایک فلسفیانہ ضرورت ہے اور روحانی دنیا کے ان حقائق اور رشتوں کو جاننے کا نام ہے جن کے ادراک سے عقل عاجز ہے۔ صوفی ایک ایسا عارف ہوتا ہے جو دنیا میں رہتے ہوئے اس سے ماوراء ہو اور عالم بالا سے رابطہ قائم کرنے

در دہر چو من یکے و آں ہم کافر — پس در ہمہ دہر یک مسلمان نہ بود

کی صلاحیت کا حامل ہو۔ وہ زاہد نہیں کہ دنیا اور اس کے جملہ محاسن سے یکسر قطع تعلق کرے۔ وہ گوشہ نشین عابد بھی نہیں کہ ہر لحظہ وظائف اور عبادات میں مشغول رہے۔ ابنِ سینا کے نزدیک صوفی دراصل وہ ہے جو تمام فرائض منصبی سے بطریق احسن عہدہ برآ ہو اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اپنے فکر کی تمام قوتوں کو اللہ کی قدرتوں پر بھی مرکوز رکھے۔ اس طرح زندگی کے تقاضوں کو پورا کرنے کے باوجود ان سے بیگانہ بھی رہے۔ ترک دنیا ایک اعتبار سے سودے بازی ہے۔ ایک زاہد گویا دنیا کے آرام و آسائش کے بدلے میں آخرت کی نعمتیں خریدنا چاہتا ہے۔ اسے جنت اور حور و غلمان کی صورت میں صلے کی تمنا ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ایک عارف محض حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل کر کے طمانیتِ قلب کے حصول کا آرزو مند ہوتا ہے۔ وہ اگرچہ مذہبی شعائر اور عبادات کی پابندی کو اپنے اوپر لازم قرار دیتا ہے مگر ان کے پس پردہ چھپی ہوئی معنویت کا عرفان حاصل کر کے ایک اعلیٰ سطح پر ان سے استفادہ کرنا چاہتا ہے۔ مثال کے طور پر نماز ایک عام آدمی کے لئے برائیوں سے بچنے اور صحت مند سماجی شعور اور یکجہتی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ مگر ایک عارف کے لئے یہی نماز خدائے فاطر السموات والارض کے ساتھ مواجہت کی ایک صورت ہے جو ثانوی طور پر عارف کی روزمرہ زندگی میں بھی ایک انقلاب برپا کر دیتی ہے۔ یہ مواجہت جس کے لئے ابنِ سینا نے معارفت کی اصطلاح استعمال کی ایک فرد کو ریاضت اور تزکیہ نفس کے تمام مراحل عبور کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ابتدا میں صوفی پر معارفت کے کچھ بے ترتیب لمحات وارد ہوتے ہیں لیکن رفتہ رفتہ وہ اس بات پر قادر ہو جاتا ہے کہ جب بھی چاہے اس تجربے کو حاصل کرے۔ کمال کی انتہائی شکل یہ ہے کہ تجربہ ارادے کا بھی پابند نہ رہے اور صوفی جب بھی کبھی کسی شے کو دیکھے تو اضطراری طور پر اسے اس شے کے اندر خدا کا جلوہ دکھائی دے۔ اسے یوں محسوس ہو جیسے وہ بالمشافہ دیدار الٰہی کی نعمت سے فیضیاب ہو رہا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جس کے بارے میں علامہ اقبال نے کہا کہ مطالعہ فطرت کرتے وقت سائنسدان دراصل نماز کی حالت میں ہوتا ہے۔[۱]

---

[۱] Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 91

ابنِ سینا کے خیال کے مطابق معرفت کے کئی مدارج ہیں۔ ابتدائی درجہ یہ ہے کہ ایک شخص اللہ کو اس کی صفات کے حوالے سے پہچانے۔ لیکن اس نوعیت کی پہچان میں ضرورت مندی اور خود غرضی کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ جب ہم خدا کو رحیم، کریم، عادل وغیرہ کے ناموں سے پکارتے ہیں تو فی الحقیقت ہم اس سے دعا کر رہے ہوتے ہیں کہ اے اللہ! تو ہم پر رحم و کرم کر اور ہمارے ساتھ انصاف کر۔ وغیرہ وغیرہ۔ معرفت کا بلند تر درجہ یہ ہے کہ انسان خدا کی ذات کا عرفان حاصل کرے۔ یہی حق الیقین کی منزل ہے۔ ابنِ سینا کا خیال تھا کہ دیدارِ ذات (جس کے لئے وہ وصول کی منزل کے الفاظ استعمال کرتا ہے) کے بعد بھی ایک صوفی کے لئے ارتقا کے کئی مرحلے موجود ہوتے ہیں۔ اس بارے میں اس نے وضاحت نہیں کی۔

مسکویہ
المتوفی ۱۰۳۰ء

احمد ابن محمد ابن یعقوب مسکویہ کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے حالات زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں۔ تاریخ پیدائش کے بارے میں بھی اختلافات موجود ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ وہ مجوسی تھا۔ بعد میں مشرف بہ اسلام ہوا۔ لیکن اس کے والد کے نام محمد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ پیدائشی طور پر مسلمان تھا۔ ممکن ہے اس کے والد یا دادا نے اسلام قبول کیا ہو۔ اقبال کے نزدیک مسکویہ کا شمار ایران کے عظیم ترین موحد فلاسفہ، اطبا، مورخین اور ماہرین اخلاق میں کیا جا سکتا ہے[1] ان موضوعات پر اس نے کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں سے الفوز الاصغر، تجارب الامم اور تہذیب الاخلاق زیادہ مشہور ہیں اور خوش قسمتی سے آج بھی دستیاب ہیں۔

مسکویہ نے اپنے ابتدائی ایام اَرے میں بسر کئے اور مختلف علوم و فنون میں کمال حاصل کیا بالخصوص مابعد الطبیعیات، طب، منطق، ریاضی، طبیعیات، کیمیا اور اخلاقیات میں گہری نظر پیدا کی اور منفرد نظریات پیش کئے۔ وہ شاعر اور ادیب بھی تھا۔ اس کے اشعار کا ایک مجموعہ المستوفی کے نام سے مشہور ہے۔ یونانی افکار سے بھرپور شناسائی کے باوجود ان سے بے جا طور پر مرعوب نہ ہوا۔ وہ ابن سینا کا معاصر تھا اور مختلف مسائل پر اس سے بحث کیا کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اپنی عمر کے آخری ایام میں اس نے تربیت نفس پر بہت زور دیا اور اپنے اخلاقی تصورات و تعلیمات کو عملی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ابتدائی ادوار حیات

---

[1] The Development of Metaphysics in Persia, p. 24.

میں وہ عیش و عشرت کا دلدادہ تھا۔ اس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ امراء و سلاطین کی صحبت میں بسر کیا اور مختلف درباروں سے وابستہ رہا۔ لیکن رفتہ رفتہ اس نے عیش و طرب کی محفلوں سے کنارہ کشی کر لی اور اپنی ذات کی تکمیل میں مصروف ہو گیا۔ اس نے ۱۰۳۰ء میں وفات پائی۔

مابعد الطبیعیات

مسکویہ کے نزدیک انسان کے ادراک کی ابتداء حواس خمسہ سے ہوتی ہے۔ چنانچہ بنیادی طور پر انہی چیزوں کا وقوف ہوتا ہے جو زمان و مکان کی حدود کے اندر انسان کے حواس کے رُو برو موجود ہوں۔ رفتہ رفتہ وہ ان چیزوں کی غیر موجودگی میں ان کے تخیل پر حاوی ہو جاتا ہے۔ یہ مادیت سے تجرّد کی طرف پہلا قدم ہے۔ مختلف تخیلات پر مزید عمل تجرید سے اور ان کے تجزیے اور باہمی تقابل سے کلیات کا تصوّر بھی ممکن ہو جاتا ہے۔ یہ تصورات اگرچہ جزئیات کے ادراک سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ تاہم ان میں بھی — دور کے واسطے ہی سے سہی — حواس کی کارفرمائی موجود ہوتی ہے۔ کسی ایسے تعقل کا حاصل کرنا جو مجرد ہو اور جو حسی ادراک کے ہر نوع کے حوالے سے پاک ہو ایک عام انسان کے لئے بہت مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ خدا ایک ایسا ہی وجود ہے۔ لہٰذا اس کی معرفت حاصل کرنا آسان نہیں مسکویہ کا موقف یہ تھا کہ اس اشکال کے باوجود خود خدا کی ذات نہایت بیّن اور روشن ہے۔ البتہ یہ محض اس شخص کے لئے ہے جو تطہیر ذات اور تزکیہ نفس کے عمل سے اپنی بصیرت کو مادیت کے لوازم سے یکسر آزاد کر لے۔ چونکہ عوام الناس اس درجے کی تکمیلِ ذات پر قادر نہیں ہوتے اس لئے خدا پر اپنے ایمان کو راسخ کر لینے کے لئے انہیں دلائل کی ضرورت در پیش ہوتی ہے۔

ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں مسکویہ نے ارسطو اور فارابی کی طرح کونیاتی دلیل پیش کی جس میں طبعی حرکت کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ تمام مادی اشیاء حرکت پذیر ہیں اور حرکت کے لئے کسی محرک کا وجود ناگزیر ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ حرکت اشیا کا ذاتی خاصہ ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ اشیاء ہر لحظہ حرکت پذیر ہیں جبکہ ہم دیکھتے

ہیں کہ ایسا نہیں ہے۔ متحرک اشیاء کے سلسلے کا کسی ایسے محرک پر رکنا ضروری ہے جو خود غیر متحرک ہو اور مزید کسی اور محرک کا محتاج نہ ہو۔ یہ غیر متحرک محرک خدا کی ذات ہے۔ خدا تمام مادی آلائشوں سے پاک ہے کیونکہ جہاں مادہ ہو گا وہاں حرکت ضرور ہو گی۔ خدا ازلی اور ابدی ہے کیونکہ عدم سے وجود میں آنا یا وجود سے عدم میں جانا حرکت ہی کی صورتیں ہیں۔ خدا واجب الوجود ہے۔ خود کسی شے کا محتاج نہیں لیکن ہر شے اس کی محتاج ہے۔ خدا غیر محدود ہے اور ایک ہے کیونکہ کثرت سے بھی حرکت لازم آتی ہے۔ اگر ایک سے زیادہ خدا ہوتے تو یقیناً ان میں کچھ باتیں مشترک ہوتیں (کیونکہ وہ سب خدا ہوتے) اور کچھ باتیں مختلف ہوتیں (کیونکہ وہ سب الگ الگ ہوتے) اس جزوی اشتراک اور جزوی اختلاف کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ خدا اجزا کا مرکب بن جاتا اور مرکب ہونا حرکت ہی کا رہین منت ہے۔ مسکویہ نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ غیر متحرک محرکِ اول میں ترکیب کا پایا جانا محال ہے۔

اگر خدا ایک ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس سے یہ متنوع کائنات کیسے معرضِ وجود میں آئی؟ خدائے واحد کو کثرت کا خالق کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟ مسکویہ کا نظریہ یہ تھا کہ خدا نے کائنات کو عدمِ محض سے پیدا کیا اور یہ ازلی نہیں ہے جیسا کہ فارابی اور ابنِ سینا کا خیال تھا۔ مسکویہ نے کچھ یوں استدلال کیا ہر شے صورت اور مادے کے امتزاج سے وجود پذیر ہوتی ہے۔ صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں جبکہ مادہ برقرار رہتا ہے۔ لیکن جب مادہ ایک نئی صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت کا کیا ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ دوسری صورت کے ساتھ موجود نہیں رہ سکتی۔ دو صورتوں کا بیک وقت کسی جسم میں موجود ہونا محال ہے۔ وہ صورت کسی دوسرے جسم میں بھی منتقل نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ انتقال صرف مادے کی خاصیت ہے صورتیں اپنے طور پر ایک جسم سے دوسرے جسم تک حرکت نہیں کر سکتیں۔ اب صرف ایک ہی بدل باقی رہ جاتا ہے اور وہ یہ کہ سابقہ صورتیں ناپید ہو جاتی ہیں۔ اس سے ضمنی طور پر یہ نتیجہ بھی برآمد ہوتا ہے کہ نئی صورتیں عدمِ محض سے وجود میں آتی ہیں یہی بات مادے کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ اس اعتبار سے مادے اور صورت میں امتیاز کرنا محال ہے۔ طبعی اشیاء کے تجزیے سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ہر شے کے وجود کا انحصار کسی

دوسری شے پرہے ۔ حیوان مادہ منویہ سے پیدا ہوتا ہے ۔ مادہ منویہ خون سے، خون خوراک سے، خوراک پودوں سے، پودے عناصر سے اور عناصر جواہر سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ جواہر کی تحلیل کی جائے تو یہ بالآخر صورت اور مادے کی شکل اختیار کر لیں گے۔ اگر ان میں سے ایک پیدا ہونے والا ہو تو دوسرے کو ازلی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر صورت عدم محض سے رونما ہوتی ہے تو یہی بات مادے کے بارے میں بھی درست تسلیم کی جانی چاہیے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کائنات ایک خاص وقت میں پیدا ہونا شروع ہوئی اور یہ خدا کی تخلیق ہے۔

مسکویہ کا خیال تھا کہ علتِ اولیٰ نے صرف ایک ہی معلول کو پیدا کیا جس سے دوسرے علل و معلولات بتدریج رونما ہوئے۔ اس لحاظ سے سلسلہ موجودات جاری ہوا۔ مسکویہ کے نظریۂ تخلیق کا یہ پہلو نوفلاطونی فلسفے کی صدائے بازگشت محسوس ہوتا ہے جس کے مطابق عمل تخلیق ایک اعتبار سے نزول کا عمل ہے۔ جو چیز خدا سے جتنی دور ہے اسی قدر کثیف ہے مسکویہ کے نزدیک مرکزِ زمین سے لے کر اعلیٰ ترین افلاک تک پھیلی ہوئی یہ کائنات دو مختلف دنیاؤں کا ایک حسین امتزاج ہے۔ ایک ستاروں اور افلاک کی دنیا اور دوسری مادے اور حرکت کی دنیا۔ پہلی دنیا تبدیلیوں کے اثر سے آزاد ہے اور یوں اپنی ہیئت کے اعتبار سے الہیاتی ہے جبکہ دوسری دنیا ہر آن تغیر پذیر ہے اور ارتقا کے عمل سے خدا کی جانب بڑھتی ہے۔ گویا پہلی دنیا اوپر سے نیچے کی طرف مائل ہے اور دوسری دنیا نیچے سے اوپر کی طرف۔ یہی وجود یا ہستی کا دائرہ ہے۔

نظریۂ ارتقا

فکرِ یونان کے جامد تصور کائنات کے خلاف مسلم مفکرین نے جہاں اور کئی زاویوں سے اختلاف کیا وہاں ان کا پیش کردہ نظریۂ ارتقا بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس بارے میں اشاعرہ کے خیالات بیان کئے جا چکے ہیں مسکویہ نے نظریۂ ارتقا کو ایک واضح شکل میں پیش کر کے اس کی تفصیلات فراہم کرنے کی کوشش کی۔ اس کا خیال تھا کہ ہستی کے ابتدائی آثار جمادات میں رونما ہوتے ہیں جو بنیادی عناصر سے مرکب ہیں۔ یہ آثار لاشعوری ہوتے

ہیں۔اس سے بالاتر سطح نباتات کی ہے جن میں نشوونما، افزائش اور مختلف مہیجات مثلاً روشنی ہوا اور پانی وغیرہ کے ردِ عمل کی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔ جھاڑیاں، خودرو گھاس پہلی سیڑھی ہیں جبکہ پودے جو پتے، شاخیں، تنے، پھل پھول رکھتے ہیں دوسری سیڑھی ہیں۔ بعد میں پودے ایسی شکل اختیار کر لیتے ہیں جن کے لئے نہ صرف یہ کہ بیجوں کے تحفظ اور کاشت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے بلکہ ان کی مکمل نگہداشت کرنا پڑتی ہے۔ کاشت کے ساتھ تازہ پانی، زرخیز زمین اور مناسب ماحول کی احتیاج ہوتی ہے۔ اسے تیسری سیڑھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ نباتات کا آخری درجہ کھجور کے درخت میں ظاہر ہوتا ہے جس میں جنس کا امتیاز پیدا ہوجاتا ہے۔ یہ حیوانی سطح سے ملحق مرحلہ ہے۔ مادہ کھجور اس وقت تک پھل نہیں دیتی جب تک نر کھجور کے ساتھ باقاعدہ اختلاط نہ ہو۔ یہاں سے ایک اور بالاتر سطح کا آغاز ہوتا ہے اور وہ ہے حیوانی سطح جہاں پہنچ کر حسی علم، اشتہا اور حرکت کے اوصاف پیدا ہوجاتے ہیں۔ رینگنے والے کیڑے مکوڑے حیوانی سطح کا اولین مرحلہ ہیں۔ وہ پودوں سے قریب تر ہوتے ہیں۔ ذرا سی بھی رکاوٹ آئے تو وہ فوراً زمین سے چمٹ جاتے ہیں۔ دوسرے مرحلے پر حیوانی زندگی میں زیادہ آزادی اور لمس کی تیز تر قوت ظاہر ہوجاتی ہے اور پھر رفتہ رفتہ دوسرے حواس اجاگر ہونے لگتے ہیں۔ حیوانوں میں افزائشِ نسل اور تحفظ ذات کی صلاحیت پیدا ہوجاتی ہے۔ تحفظ ذات کے ہتھیاروں کے طور پر سینگ، ناخن اور دانت وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ جن کے ہاں یہ ہتھیار نہ ہوں ان میں چھپ جانے، تیز دوڑنے یا چالبازی کے ساتھ اپنے آپ کو بچا لینے کے رجحانات پیدا ہوجاتے ہیں۔ کچھ جانور آموزش کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں۔ بندروں میں حیوانی زندگی بہت زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ وہ انسانوں سے بہت زیادہ مشابہتیں رکھتے ہیں۔

انسان میں عقل کا ظہور اور دو ٹانگوں پر کھڑا ہونے کی اہلیت ایسی خصوصیات ہیں جو اسے دیگر حیوانوں سے ممتاز کرتی ہیں۔ قطب شمالی اور قطب جنوبی کے رہنے والے اور حبشی وغیرہ ابتدائی نسلِ انسانی کی نمائندگی کرتے ہیں۔ عقلی صلاحیت بتدریج بڑھتی چلی جاتی ہے حتیٰ کہ غیر معمولی ذہانت اور تدبر کے حامل افراد پیدا ہوتے ہیں جو دوسرے لوگوں کی رہنمائی

کرنے کے اہل ہوتے ہیں۔ فلسفی، سیاست دان، شعراء، صوفیا اور پیغمبر ایسے ہی لوگ ہیں جو اپنے اپنے دائرے میں خصوصی قابلیتوں سے بہرہ ور ہیں۔ انسان کا روحانی اعتبار سے ارتقا پذیر ہونا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ یہ روحانی رجحان ہی تھا جس نے ابتداء سے لے کر انتہا تک مختلف مرحلے طے کئے۔ اور اسی بنا پر ارتقا کے مراحل میں ایک تسلسل اور ربط موجود ہے۔

مسکویہ کا نظریۂ ارتقا عہد جدید کے نظریات سے حیران کن حد تک مماثلت رکھتا ہے بالخصوص ڈارون کے خیالات مسکویہ ہی کے نظریات کی توضیح محسوس ہوتے ہیں۔ البتہ مسکویہ کے ہاں روحانیت کا غلبہ دکھائی دیتا ہے جبکہ ڈارون کے ہاں مادی جبریت کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ اس عنوان سے برگسان کے نظریات مسکویہ کے قریب تر ہیں۔ اس کا نظریۂ میلانِ حیات، مسکویہ کے روحانی اصول سے خاصا مماثل ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ مسکویہ کے نزدیک ارتقا کی منزل مقصود خدا ہے جبکہ برگسان کا ارتقا بے مقصدیت کا شکار ہے۔

نظریۂ روح و ذہن

مادہ ایک وقت میں صرف ایک ہی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے اندر ایک ایسی قوت موجود ہے جو بیک وقت کئی اشیاء کا حسی ادراک حاصل کر لیتی ہے یا یوں کہیئے کہ کئی شکلیں اختیار کر لیتی ہے۔ یہ قوت روح ہے جسے اپنی اس خصوصیت کی بنا پر غیر مادی قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ مسکویہ کے خیال کے مطابق انسان کے اندر روح ایک مستقل بالذات غیر مادی جوہر ہے۔ اس لحاظ سے وہ اس تصور کے سخت خلاف تھا کہ روح یا ذہن مادے ہی کی فعلیت ہے۔ اس ضمن میں اس نے حسب ذیل دلائل دیئے :-

اوّل یہ کہ ایک شے جو مختلف شکلیں اور کیفیتیں اختیار کرتی ہے وہ خود ان سے مختلف ہونی چاہیے۔ مثال کے طور پر ایک مادی جسم جو رنگ دار ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اپنی ذاتی نوعیت کے اعتبار سے بے رنگ ہوتا ہے۔ اسی طرح روح ان تمام اشکال سے مبرا ہے

جو یہ اپنی حسی تجربیت کی وجہ سے اختیار کرتی ہے۔

دوم یہ کہ اشکال و کوائف پیہم بدلتے رہتے ہیں۔ انسان میں ان بدلتی ہوئی حالتوں سے ماورا کسی مستقل عنصر کا موجود ہونا ضروری ہے جسے ذاتی تشخص کی اساس قرار دیا جا سکے۔ مثال کے طور پر ہم یہ کہہ سکیں کہ زید وہی زید ہے جو تیس یا چالیس برس پہلے پیدا ہوا تھا۔ یہی عنصر روح یا ذہن ہے۔

سوم یہ کہ جسمانی حواس کا خاصہ یہ ہے کہ جب کسی قوی اور شدید شے مدرکہ کا تجربہ ہوتا ہے تو ان کی قوت میں اضمحلال پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب سورج پر نظر پڑتی ہے تو آنکھیں چندھیا جاتی ہیں اور کچھ وقت تک ہم کسی چیز کو دیکھنے کے اہل نہیں رہتے۔ اس کے برعکس روح معقولات کے ادراک سے مزید قوی ہوتی ہے۔ چنانچہ روح جسمانی نہیں ہو سکتی۔

چہارم یہ کہ جب انسان کسی عقلی مسئلے پر غور و فکر کرنا چاہتا ہے تو وہ محسوسات سے اپنے آپ کو علیحدہ کر لیتا ہے اور یوں خلوت میں اس پر ایسے حقائق کا انکشاف ہوتا ہے جو مختلف جسمانی مہیجات کی موجودگی میں دریافت نہیں ہو سکتے۔ اس سے ظاہر ہے کہ روح جسم سے الگ ہے۔

پنجم یہ کہ پیرانہ سالی میں روح اور اس کی قوتیں اور بھی زیادہ تیز اور موثر ہو جاتی ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کا جسم سے تعلق نہیں ورنہ جسم کا ضعف اسے بھی ضعیف کر دیتا۔

ششم یہ کہ مختلف اعضائے جسمانی کی حیثیت درحقیقت آلات کی ہے۔ آنکھیں دیکھتی ہیں، کان سنتے ہیں، زبان چکھتی ہے، ناک سونگھتی ہے۔ یہ تمام آلاتِ حس کسی دوسری بالا قوت کے لیے کام کرتے ہیں جو ایک لحاظ سے ان سب پر حاکم ہے۔ ان کی اپنی الگ کوئی اہمیت نہیں۔ یہ امر اس وقت اور بھی زیادہ واضح ہوتا ہے جب حواس غلطی کا ارتکاب کرتے ہیں۔ مثلاً ایک شے دور ہونے کے باعث چھوٹی نظر آئے تو آنکھ اس شے کو چھوٹا ہی سمجھے گی۔ لیکن انسان کے اندر پائی جانے والی بالاتر قوت فیصلہ کرے گی کہ آنکھ غلطی پر ہے اور اس کی شہادت اس موقع پر قابلِ اعتبار نہیں۔ یہی قوت روح ہے جو جسم اور اس کے مختلف

اعضاء سے الگ اور آزاد ہے۔

روح کے جسم سے الگ اور آزاد ہونے اور اس کے بسیط ہونے کے اس تصور سے مسکویہ نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ روح غیر فانی ہے۔ البتہ اس کے نزدیک اخروی زندگی کی نوعیت کو پوری طرح سمجھنا محال ہے۔ ہم اپنی سوچ کو محسوسات کے حوالے سے آزاد کر ہی نہیں سکتے۔ اسی لئے انبیاء نے تمثیلی پیرایۂ بیان اختیار کیا تاکہ عام لوگوں کو ان لطیف کیفیات و احوال کا تصور مہیا کیا جا سکے جو حیات بعد الموت سے وابستہ ہیں اور یوں انہیں نیکیوں کے اکتساب اور برائیوں سے اجتناب پر آمادہ کیا جا سکے۔

نظریہ اخلاق

مسکویہ اولین مسلم مفکر تھا جس نے اخلاقیات کی عمارت فلسفیانہ بنیادوں پر استوار کی۔ وہ اس معاملے میں فکرِ یونان سے پوری طرح آگاہ اور ایک اعتبار سے خاصا متاثر تھا۔ منظم انداز استدلال کا عادی ہونے کی وجہ سے ابن نے خیر و شر کی بحث خالصتاً منطقی پیرائے میں کی۔ ارسطو کی اخلاقیات مقصدی نوعیت کی تھی۔ مسکویہ نے فطرتِ انسانی کے مقصدی تصور کو تسلیم کیا لیکن اس نے اسے ارتقائی زاویۂ نظر سے دیکھا۔ جہاں تک اس خیال کا تعلق ہے کہ ارتقائے حیات میں شعوری عمل جلوہ گر ہے یہ اخوان الصفا کے ہاں بھی موجود تھا لیکن اخلاقیات میں اس کی عملی تطبیق مسکویہ نے کی۔ وہ اس عقیدے کا علمبردار تھا کہ سلسلۂ ارتقاء میں انسان کی حیثیت اور مرتبے کو الگ رکھ کر خیر کا تعین نہیں کیا جا سکتا روح کی ارتقائی ماہیت، جماداتی، نباتاتی اور حیوانی مراحل سے گزرتی ہوئی بالآخر انسان کے شعور، جذبے اور خواہش میں اپنا ظہور کرتی ہے۔ قرآن میں بھی نفس کے تین مراحل کا ذکر ہے۔ نفسِ امارہ، نفس لوامہ اور نفسِ مطمئنہ۔ مسکویہ نے اسی سے فطرت انسانی کا تصور اخذ کیا۔ وہ مابہ الامتیاز خصوصیت جو انسان کو دیگر حیوانات پر تفوق عطا کرتی ہے اس کے نزدیک عقل ہے۔ اسی سے انسان خلیفۃ اللہ فی الارض کا درجہ حاصل کرتا ہے اور اسی خلافتِ الٰہیہ کے تصور پر خیر، علم اور قدرت وغیرہ کی اقدار کا انحصار ہے۔ مسکویہ کا خیال

تھا کہ اپنی خواہشوں اور جذبوں کو زیادہ سے زیادہ عقل سلیم کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنا اور خدا کی مانند ہونے کی سعی کرنا انسان کو اخلاقی اعتبار سے خوب سے خوب تر بناتا ہے۔ اسی سے وہ اوصاف حمیدہ پیدا ہوتے ہیں جو شائستگی کی پہچان سمجھے جاتے ہیں۔

مسکویہ کے خیال کے مطابق استکمال نفس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک نظری اور دوسری عملی۔ نظری صورت کا اظہار سائنسی علوم کے اکتساب میں ہوتا ہے جبکہ عملی صورت کا ظہور تعمیر سیرت اور پختگی اخلاق میں۔ اس کا عقیدہ تھا کہ روحانی مسرت اخلاقی زندگی کا نصب العین اور منتہائے مقصود ہے۔ مسکویہ رہبانیت کے خلاف تھا۔ اس کے نقطۂ نظر کے مطابق اخلاقی زندگی کے لئے معاشرتی پس منظر ناگزیر ہے۔ اس لئے کہ خیر ایک صلاحیت نہیں بلکہ فعلیت ہے جو دوسرے لوگوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ نیکیوں کا اکتساب انسانوں کے باہمی تعامل پر منحصر ہے۔ تنہا فرد عادل، حوصلہ مند، سخی یا صابر کیسے ہو سکتا ہے۔ باجماعت نماز ادا کرنے کا قرآنی حکم اسی حکمت کا حامل ہے کہ مل جل کر رہنے سے انسانی معاشرے میں محبت اور انس پیدا ہو اور یوں دنیا میں ایک پر امن، متوازن اور خوشگوار ماحول قائم ہو جائے جمعہ، عیدین اور حج کے اجتماعات بھی اسی مقصد کی جانب اقدامات ہیں۔ مسکویہ کے نزدیک اخلاق کی بنیاد محبت پر ہے جو عدل سے فزوں تر مقام رکھتی ہے۔ اس کے خیال کے مطابق محبت اور دوستی کا تقدس اس قدر زیادہ ہے کہ اسے پامال کرنے والے ان لوگوں سے بھی کہیں بڑھ کر قابل نفرت ہیں جو جعلی سکے چلا کر دھوکے دیتے ہیں۔ انسان پر لازم ہے کہ وہ دوستوں کے اعتماد کو کسی لحاظ سے بھی ٹھیس نہ پہنچائے۔ خوشامد، منافقت اور ریاکاری سے ہمیشہ احتراز کرے، تہذیب الاخلاق کے پانچویں باب میں مسکویہ نے دو قسم کی محبتوں کا ذکر کیا ہے۔ انسان کی خدا سے محبت اور مرید کی مرشد سے محبت۔ ان میں سے مقدم الذکر اس کے نزدیک اس قدر عظیم ہے کہ ہر شخص اس کے اکتساب کی قدرت نہیں رکھتا۔ چند برگزیدہ لوگ ہی جو روحانی اعتبار سے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہوں اسے حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ مؤخر الذکر محبت اس کے خیال کے مطابق اس محبت سے بہتر ہے جو ایک بچے کو والدین سے ہوتی ہے۔ والدین اپنے بچے کی جسمانی تربیت کے ذمے دار ہوتے ہیں اور ان کے مابین رشتہ

جبلی نوعیت کا ہے جبکہ مرشد اپنے مرید کی اخلاقی اور روحانی تربیت کرتا ہے اور اس لحاظ سے ایک نہایت مقدس فریضہ سرانجام دیتا ہے۔

مسکویہ نے اخلاقی برائیوں کے استیصال کے لئے عملی اقدامات بھی تجویز کئے اور اس کے لئے اس نے طب النفس کی اصطلاح استعمال کی۔ تہذیب الاخلاق کے آخری حصے میں اس بارے میں تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ بظاہر اس کے موضوعات وہی ہیں جن پر زکریا رازی نے اپنی مشہور کتاب الطب الروحانی میں گفتگو کی تھی۔ البتہ مسکویہ کا انداز منفرد اور مخصوص ہے۔ اس نے رازی کا ذکر تو نہیں کیا تاہم محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس کتاب کے مشتملات سے پوری طرح آگاہ تھا۔ ان دونوں حکما کے نقطۂ نظر کے مطابق روحانی صحت کے لئے ضروری ہے کہ انسان اپنی خواہشات اور جذبات کو قابو میں رکھے۔ اپنے روحانی عوارض سے باخبر ہونے کے لئے دوستوں کی نسبت دشمن زیادہ مفید اور اہم کردار ادا کرتے ہیں کیونکہ وہ تنقیدی نقطۂ نظر سے محاسبہ کرتے ہیں جبکہ دوست محبت کے جذبے کے تحت عیوب و نقائص سے صرفِ نظر کر لیتے ہیں۔ اس ضمن میں مسکویہ نے جالینوس کے نظریات کے مطالعے کی سفارش کی ہے۔ اس کے نزدیک روح کی بیماریوں میں غضب، تکبر، حسد، خوف طمع، حزن وغیرہ خاص طور پر ضرر رساں ہیں۔

نظریۂ تعلیم

تعلیم کا فوری مقصد انسان کی بہتری اور اس کی تربیت ہے اس ضمن میں جسم کی ضرورتوں کو نظر انداز کر دینا، جیسا کہ بعض صوفیاء کا طریق کار رہا ہے، بجا نہیں جسم روح کے لئے ایک آلۂ کار کی حیثیت رکھتا ہے اور یوں اس کی فلاح سے روح کی فلاح و بہبود لازمی طور پر وابستہ ہے۔ انسان کی ترقی کی انتہا یہ ہے کہ اس کا ارادہ خدا کے ارادے سے مطابقت اختیار کرے۔ اور وہ وہی کچھ چاہنے لگے جو خدا چاہتا ہے۔ اس منزل مقصود تک پہنچنے کے لئے معاشرہ نہایت اہم کردار ادا کرتا ہے۔ معاشرے کے فقط صحت مند اثرات کو طالب علم تک پہنچانا اور اس کے بیمار اثرات کو اس تک نہ پہنچنے دینا والدین

اور اساتذہ کی مشترکہ ذمہ داری ہے۔

تعلیم کی اہمیت کا اندازہ لگانے کے لئے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ انسان بنیادی طور پر نہ نیک ہے نہ بد۔ اسے معصومیت کی حالت پر پیدا کیا گیا ہے۔ اس کا ذہن ایک لوح سادہ ہے جس پر کسی بھی قسم کی اخلاقی صورت حال کو نقش کیا جا سکتا ہے۔ جدید مغربی مفکر جان لاک کا بھی یہی نظریہ ہے۔ اس بات کو مسکویہ نے یوں بھی بیان کیا ہے کہ انسان میں فطری طور پر حیا کا جذبہ موجود ہے۔ شرم و حیا اور عفت کی موجودگی اس بات کی علامت ہے کہ عقلی سطح پر اس میں یہ اہلیت موجود ہے کہ وہ خوب و زشت اور نیک و بد میں تمیز کر سکے۔

یہ اہلیت مذہبی اور اخلاقی تعلیم کی بنیاد اور اس کی وجہ جواز ہے۔ اگر یہ صحت مند حالت میں موجود نہ رہے تو ہر نوعیت کی تعلیم سے پہلے اسے بحال کرنا ضروری ہے۔ حیا کو ہم کسی حد تک بیکلڈوگل کے جذبۂ خودداری کے مماثل قرار دے سکتے ہیں۔ اس حیا اور خودداری کے جذبہ کو محفوظ رکھنے کے لئے ہی یہ لازم ہے کہ اساتذہ اپنے طلبہ کو سرزنش کرنے سے اور خصوصاً جسمانی سزا دینے سے جہاں تک ہو سکے پرہیز کریں۔ جب اس کی اشد ضرورت پیش آ جائے تو کوشش یہ ہونی چاہیے کہ تنہائی میں اور بالواسطہ طور پر اسے سمجھا دیا جائے اور آئندہ بہتر کردار پیش کرنے کی تلقین کی جائے۔

نصاب تعلیم میں کھیل کی بڑی اہمیت ہے۔ یہ انسانی عضویہ کی نفسیاتی ضرورت ہے۔ پیہم مطالعے سے جو ذہنی تھکن پیدا ہو جاتی ہے اس کا علاج محض کھیل کود سے ممکن ہے۔ اس کی مدد سے ذہن پھر سے تازہ اور مزید مطالعے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ مطالعہ مفید اور موثر اسی صورت میں ہوتا ہے کہ اسے وقفے ڈال ڈال کر بتکرار کیا جائے۔

غزالی

سنہ ۱۰۵۸ء تا سنہ ۱۱۱۱ء

حجۃ الاسلام ابو حامد محمد ابن محمد الطوسی الشافعی الغزالی ۱۰۵۸ء میں خراسان کے علاقہ طوس میں پیدا ہوا۔ غزالی اس کا خاندانی نام تھا۔ غزل کا مطلب ہے کاتنا۔ اس کے خاندان کے لوگوں کا ذریعہ معاش کپڑوں کی بنائی تھا۔ اسی لیے انہیں غزالی کہا جاتا تھا۔ غزالی کے والد تعلیم سے محروم تھے۔ اس لیے ان کی خواہش تھی کہ ان کا بیٹا علم و فضل کے میدان میں نام پیدا کرے۔ قدرت نے ان کی اس خواہش کو پورا کیا اور آگے چل کر غزالی نے مسلم مفکرین میں ایک ممتاز مقام حاصل کر لیا۔ اس کا شمار چوٹی کے ان لوگوں میں ہوتا ہے جنہوں نے الٰہیات تصوف، منطق، اخلاقیات اور علوم دینی میں غیر فانی نقوش ثبت کئے۔ غزالی نے ابتدائی تعلیم عام مدارس میں حاصل کی۔ لیکن بعد میں نیشاپور میں امام الحرمین کے روبرو زانوئے تلمذ طے کیا جو اس عہد کے نامور اشعری علما میں بلند مقام رکھتے تھے۔ غزالی نے ان کے فیضان صحبت سے کما حقہ، استفادہ کیا اور مختلف علوم میں مہارت حاصل کی۔ وہ ابھی چونتیس برس ہی کا تھا کہ اس کی عظمت کا ڈنکا بجنے لگا۔ غزالی کی علمی شہرت اور قدر و منزلت کی وجہ سے نظام الملک نے جو معروف سلجوقی فرمانرواؤں مثلاً الپ ارسلان اور ملک شاہ کا معتمد وزیر اور ایک نہایت علم دوست شخص تھا اسے مدرسۂ نظامیہ کی مسند درس پیش کی۔ غزالی نے اس ذمہ داری کو کچھ اس قدر خوش اسلوبی کے ساتھ نبھایا کہ بہت جلد اس کا شمار عمائدین سلطنت میں ہونے لگا۔ اس نے ہر وہ نعمت پائی جو ایک عالم اور فاضل انسان حاصل کر سکتا ہے لیکن کچھ ہی عرصے کے بعد وہ باطنی طور پر ایک بحران کا شکار ہو گیا۔ مختلف قسم کے شکوک و شبہات اس کے ذہن میں ابھرنے لگے۔ اس نے اپنے موضوعات درس میں اتنی

گہری نظر پیدا کر لی تھی کہ اسے مروجہ علوم سطحی دکھائی دینے لگے۔ فقہا کی بحثوں اور مجتہدین کے مناظروں نے ان علوم کے کھوکھلے پن کو اس پر آشکار کر دیا۔ وہ شک کی فضا میں گم ہو کر رہ گیا۔ وہ اس ماحول میں اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرنے لگا۔ وہی علوم جو اس کی شہرت اور عظمت کا باعث تھے رفتہ رفتہ اس کے لیے ذہنی بیماری کا موجب بن گئے۔ اس کے ذہن میں یہ سوال ابھرا کہ کیا وہ اصول جن کی وہ تعلیم دے رہا ہے اپنے اندر صداقت رکھتے ہیں یا یہ کہ کیا عقل و منطق سے الٰہیات کے مسائل کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اسی ذہنی اضطراب کے عالم میں اس نے عزلت گزینی اختیار کر لی اور کچھ عرصے کے بعد وہ سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر سفر پر نکل کھڑا ہوا۔ اس دوران میں وہ مختلف مقامات پر گھومتا رہا۔ اور اسی عرصے میں حج بھی کیا۔ مختلف اصحابِ بصیرت سے ملاقات کی۔ فکر و مراقبہ کے مراحل طے کیے۔ گیارہ برس تک وہ اسی کیفیت میں سرگرداں رہا کہ کہیں سے اسے سچائی کی معرفت حاصل ہو سکے۔ اس نے سخت محنت اور ریاضت کی حتیٰ کہ اسے یقین کی وہ دولت ہاتھ آ گئی جو اسے علومِ متداولہ کے مطالعے میں میسر نہ آ سکی تھی۔ اسے باطنی روشنی مل گئی۔ اسے اس نے عطیۂ الٰہی سمجھا۔ غزالی نے ۱۱۱۱ء میں وفات پائی۔

طریقۂ کار

غزالی کے نظامِ فکر میں سب سے زیادہ اہمیت اس کے طریقۂ کار کو حاصل ہے۔ اس کا تعلق مفکرین کے اس گروہ سے ہے جن کا اندازِ فکر خود ان کی زندگی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ چنانچہ اس طریقۂ کار کی وضاحت ہمیں اس کی اپنی داستانِ حیات میں ملتی ہے۔ اپنی وفات سے کچھ ہی برس پیشتر اس نے ایک کتاب بعنوان المنقذ من الضلال لکھی جس میں اس نے تلاشِ حق کی خاطر اپنے ذہنی سفر کی سرگزشت پوری تفصیل کے ساتھ بیان کی۔ اس نے تحریر کیا کہ حق و صداقت کی جستجو میں وہ ہر تاریک کونے میں داخل ہوا۔ اس نے ہر مذہب کا جائزہ لیا ہر نظریئے کی گہرائی تک پہنچنے کی کوشش کی۔ اور یہ سب اس خیال سے کیا کہ سچ اور جھوٹ میں امتیاز ہو سکے۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کوئی فلسفی ایسا نہ تھا جس کا اس نے

بنظرِ عمیق مطالعہ نہ کیا ہو۔ کوئی ماہر علم کلام نہ تھا جس کے عقائد سے واقفیت حاصل نہ کی ہو۔ اگر کسی صوفی سے ملاقات ہوئی تو اس کے رازوں کو دریافت کرنے کی کوشش کی اور اگر کوئی تارک الدنیا ملا تو اس کے زہد و تقویٰ کی بنیاد تلاش کرنا چاہی۔ کوئی کافر و زندیق سامنے آیا تو اس کے کفر و زندقہ کے اسباب دریافت کرنے کی سعی کی۔ چنانچہ حق تک رسائی حاصل کرنے کے لئے جس جرأت اور حوصلہ مندی کی ضرورت تھی اس کے ہاں موجود تھی۔ اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ انسان کے تعصبات ہوتے ہیں۔ غزالی نے ان سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا تھا۔ اس کے نزدیک حقیقت وہ ہے جو ہر شک اور شبہے سے پاک ہو اور ہر اعتبار سے واضح ہو۔ جس بات میں شک کا امکان بھی ہو۔ اسے رد کر دینا چاہیے۔ اسی طریقہ کار کو قبول کرنا چاہیے جس کی حتمیت اور لابدیت خود اس کے اپنے اندر موجود ہو۔

غزالی نے سب سے پہلے حسی تجربے کے طریقہ کار کا جائزہ لیا۔ اس نے دیکھا کہ حسی قویٰ محدود ہیں۔ مثلاً ہماری حس باصرہ سائے کی حرکت کا ادراک نہیں کر سکتی حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ یہ حرکت کرتا ہے۔ اسی طرح ایک چھوٹا سا سکہ آنکھ کے قریب رکھا جائے تو وہ سورج کو ڈھانپ لیتا ہے اور یوں لگتا ہے جیسے وہ سکہ سورج سے بڑا ہو۔ حالانکہ فی الواقعہ ایسا نہیں ہے بلکہ سورج تو ہماری زمین سے بھی کئی گناہ بڑا ہے۔

حسی ادراک کی خود مکتفی حیثیت کو رد کرنے کے بعد غزالی نے عقلی استدلال کے طریقہ کار کا جائزہ لیا۔ کیا دس تین سے بڑا ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ایک شے بیک وقت موجود بھی ہو اور غیر موجود بھی؟ اگر حسی تجربے کے نتائج کو عقل کی رو سے غلط ثابت کیا جا سکتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ عقل سے بڑھ کر کوئی اور ذریعہ علم موجود ہو جو عقلی فیصلوں کو غلط قرار دے سکے۔ غزالی نے اس امکان پر بھی غور کیا کہ ہو سکتا ہے آئندہ زندگی کے پیش نظر موجودہ زندگی ایک خواب ہو۔ جب ہم بیدار ہوتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ نیند کے دوران میں دیکھے جانے والے خواب جو اس وقت حقیقت پر مبنی معلوم ہو رہے تھے محض خواب تھے۔ اسی طرح ممکن ہے جب ہم پر موت طاری ہو جائے تو یہ پتہ چلے کہ یہ دراصل ایک طویل خواب سے بیداری ہے اور جس چیز کو ہم حقیقت سمجھ رہے تھے وہ حقیقت نہیں تھی۔ یہ بھی ہو سکتا

ہے کہ اس دنیا میں رہتے ہوئے ہم اگر زمان و مکان سے ماورا ہو کر سوچیں تو حسی تجربے اور عقل کے طریقہ ہائے کار ہمیں محض بے کار مشغلے دکھائی دیں۔ اس تشکیک سے رہائی پانے کے لئے غزالی نے صوفیانہ شعور یعنی روحانی تجربے کے طریقہ کار کو اپنایا۔ وہ برسوں کے گہرے غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ ہے روحانی تجربے کا راستہ جس کی بدولت ہم فلسفے اور مذہب کے اصل حقائق دریافت کر سکتے ہیں۔ اسی شعور کی روشنی میں اس نے تمام مدرسہ ہائے فکر کا تنقیدی جائزہ لیا جو حقیقت مطلقہ کو پا لینے کا دعویٰ کرتے تھے۔ فلسفے کے طالب علم کے لئے یہ امر دلچسپی کا باعث ہو گا کہ غزالی اور فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ کے طریقہ ہائے کار کے مابین حیرت ناک حد تک مشابہت موجود ہے۔ دونوں تشکیک کی راہ سے بدیہی اصولوں کی دریافت تک پہنچے۔ دونوں کی بنیادی خواہش یہ تھی کہ وہ کسی ایسی مستحکم اساس پر اپنے نظام فکر کو استوار کریں جس میں شک و شبہے کی گنجائش موجود نہ ہو۔ بعض ناقدین[1] نے ان دونوں کی مماثلت پر تحقیقی مباحث پیش کئے ہیں اور ان حوالوں کا بھی ذکر کیا ہے جن سے ڈیکارٹ کے بلاواسطہ یا بالواسطہ طور پر غزالی کے افکار سے متاثر ہونے کا ثبوت میسر آتا ہے۔ طریقہ کار کے موضوع پر دونوں مفکرین کی کتابوں کے اسلوب تک میں خاصی یکسانیت دکھائی دیتی ہے۔ البتہ ان دونوں میں اختلاف کے پہلو بھی ہیں۔ مثال کے طور پر یہ کہ ڈیکارٹ نے بزعم خود منطقی استدلال کے توسط سے بدیہی اصولوں تک رسائی حاصل کی اور ان پر اپنے فلسفے کی عمارت تعمیر کی

---

[1]: مثال کے طور پر دیکھیے۔

M. M. Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, Vol. II, article by M. M. Sharif, pp. 1381 - 1384.
M. Saeed Sheikh, Studies in Muslim Philosophy, pp. 150-153.

جبکہ غزالی نے خالصتاً نورِ الٰہی کے فیضان کی بدولت یقین کی نعمت پائی اور یہ کہ ڈیکارٹ کی تشکیک ایک شعوری کاوش کے نتیجے کے طور پہ وارد ہوئی جبکہ غزالی کی تشکیک ایک ذہنی حادثہ تھی۔

مسلم فلاسفہ سے اختلاف

غزالی کے پیشِ نظر چار قسم کے مکاتیبِ فکر موجود تھے۔ متکلمین، باطنیہ، صوفیہ اور فلاسفہ۔ اس نے ان چاروں مکاتیب کا گہری بصیرت کے ساتھ مطالعہ کیا۔ ان کے مقاصد کے فہم کی کوشش کی۔ ان سے متعلق مختلف موضوعات پر کتابیں تصنیف کیں۔ ان سب کا محاکمہ کیا۔ لیکن زیادہ زور اس نے فلاسفہ کے تناقضات کو واضح کرنے پر صرف کیا۔ اس کے اور فلاسفہ کے مابین بنیادی نقطۂ نگاہ کا اختلاف تھا۔ فلاسفہ عقل کی برتری کے قائل تھے جبکہ غزالی عقل کی نارسائی سے آگاہ تھا۔ وہ اپنی ذہنی افتاد کے اعتبار سے اشعری المذہب تھا جبکہ فلاسفہ معتزلہ سے قریب تر تھے۔ غزالی نے فلاسفہ پر شدید اعتراضات وارد کیے۔ اس کے نزدیک فلاسفہ کے تین گروہ تھے۔

اول:۔ دہریئے جو ہستی باری تعالیٰ کے منکر تھے اور اس عقیدے کے حامل تھے کہ یہ کائنات ازل سے موجود ہے۔

دوم:۔ طبیعیین جو ہستی باری تعالیٰ کو تو تسلیم کرتے تھے لیکن اس نظریئے کے قائل تھے کہ خدا کی تخلیق کردہ یہ کائنات لگے بندھے ضابطوں اور اصولوں کے مطابق از خود کام کر رہی ہے مشیتِ ایزدی کا اس میں اب کوئی دخل نہیں۔ وہ روحانی قوتوں کو بھی تسلیم نہیں کرتے تھے۔ دوزخ، جنت، بعث بعد الموت، میزان وغیرہ کے تصورات ان کے نزدیک بے معنی تھے۔

سوم:۔ الٰہیین جو خدا کی ہستی پر ایمان رکھتے تھے۔ ایک لحاظ سے روحانی حقائق کے بھی قائل تھے۔ اور کائنات کے ساتھ خدا کے تعلق کو بھی تسلیم کرتے تھے۔ لیکن اپنے فکر و فلسفے میں مختلف تناقضات کا شکار تھے۔ غزالی کے نزدیک وہ مختلف منطقی الجھنوں میں

مبتلا تھے۔ بالخصوص فارابی اور ابن سینا اپنے نظریات میں متعدد مغالطوں میں جکڑے ہوئے تھے۔ غزالی نے اس تیسرے گروہ کو خاص طور پر اپنی تنقید کا ہدف بنایا۔ ان کے خیالات کے رد میں ایک مستقل کتاب تہافتہ الفلاسفہ تحریر کی جس میں مختلف مسائل کے بارے میں فلسفیوں کے نظریات کا خود انہی کے منطقیانہ اسلوب کے ساتھ بطلان کیا۔

اس کتاب سے پہلے غزالی نے ایک کتاب بعنوان مقاصد الفلاسفہ لکھی جس میں مسلم فلاسفہ اور ان کے پیش رو افلاطون، ارسطو اور دیگر یونانی مفکرین کے مابعد الطبیعیاتی، مذہبی اور فلسفیانہ عقائد کو صراحت کے ساتھ بیان کیا تاکہ تنقید کرتے وقت ان سب کے افکار کا کوئی گوشہ پوشیدہ نہ رہے اور ان کے ساتھ انصاف کیا جا سکے۔ تہافتہ الفلاسفہ میں جن بیس مسائل کا بطور خاص انتخاب کر کے غزالی نے فلاسفہ پر بھرپور جرح و تعدیل کی وہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ فلاسفہ کے اس دعوے کا ابطال کہ عالم ازلی ہے۔
۲۔ فلاسفہ کے اس دعوے کا ابطال کہ عالم، زمان اور حرکت سب ابدی ہیں۔
۳۔ فلاسفہ کے اس قول کے پیچھے چھپی ہوئی بدنیتی کہ اللہ کائنات کا خالق اور صانع ہے اور اس لحاظ سے یہ کائنات اللہ کا فعل اور اس کی صناعی ہے اور اس امر کی وضاحت کہ یہ الفاظ فلاسفہ کے نزدیک محض اشاراتی مفہوم رکھتے ہیں۔
۴۔ ہستی باری کے اثبات میں دلائل پیش کرنے کے سلسلے میں فلاسفہ کی نااہلی۔
۵۔ توحید باری تعالیٰ کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی ناکامی۔
۶۔ نفی صفات کے بارے میں فلاسفہ کے موقف کا بطلان۔
۷۔ فلاسفہ کے اس دعوے کی تردید کہ اللہ کی کوئی جنس نہیں اور نہ ہی کوئی فصل اسے الگ اور ممتاز کرتی ہے۔
۸۔ فلاسفہ کے اس نظریئے کی نفی کہ خدا ایک سادہ ہستی ہے گویا اس کی ذات بسیط محض بلا ماہیت ہے۔
۹۔ فلاسفہ کی اس امر میں بے چارگی کہ وہ عقل و استدلال سے ثابت کر سکیں کہ خدا غیر جسمانی ہے۔

۱۰۔ فلاسفہ کی بے بضاعتی کہ وہ دلائل کی مدد سے ثابت کر سکیں کہ اس کائنات کی کوئی علت یا اس کا کوئی خالق موجود ہے۔

۱۱۔ فلاسفہ کے اس نقطہ نظر کی تردید کہ خدا اجناس و انواع کا کلیات کے حوالے سے ہی علم حاصل کرتا ہے۔

۱۲۔ فلاسفہ کے اس نظریئے کی تردید کہ خدا صرف اپنے آپ کو جانتا ہے۔

۱۳۔ فلاسفہ کے اس عقیدے کا ابطال کہ خدا ماضی، حال اور مستقبل کے حوالوں کے ساتھ جزوی معاملات کا علم نہیں رکھتا۔

۱۴۔ فلاسفہ کے اس نظریئے کے ثبوت میں بے بسی کہ فلک متحرک بالارادہ ہے۔

۱۵۔ فلاسفہ کی پیش کردہ اس غرض کا ابطال جو ان کے نزدیک فلک کی حرکت کا سبب ہے۔

۱۶۔ فلاسفہ کے اس خیال کی تردید کہ افلاک کی ارواح ان تمام جزئی امور سے آشنا ہیں جو اس کائنات میں رونما ہوتے ہیں۔

۱۷۔ فلاسفہ کے اس نظریئے کا ابطال کہ خرق عادت ناممکن ہے۔

۱۸۔ فلاسفہ کی اس معاملے میں نااہلی کہ وہ روح کو ایک جوہر ثابت کر سکیں جو نہ جسم ہے نہ عرض۔

۱۹۔ فلاسفہ کے اس خیال کی تردید کہ روح ایک مرتبہ پیدا ہو کر کبھی فنا پذیر نہیں ہو سکتی۔

۲۰۔ فلاسفہ کے حشر اجساد کے انکار کے نظریئے کی تردید۔

ان مسائل میں سے تین بنیادی حیثیت کے حامل ہیں اور ان پر غزالی نے بطورِ خاص توجہ مبذول کی۔ اس کے نزدیک یہ تین مسائل ایسے ہیں جن کے باعث فلاسفہ پر کفر کا الزام عائد کیا جا سکتا ہے۔ وہ مسائل حسب ذیل ہیں۔

(ا) کائنات کی ازلیت، (ب) خدا کے علمِ جزئیات کا انکار، (ج) حشر اجساد کا انکار۔ یہاں ان تینوں مسائل پر قدرے تفصیل کے ساتھ بحث کی جاتی ہے۔

۱۔ کائنات کی ازلیت

مسلم فلاسفہ بالخصوص فارابی اور ابن سینا کائنات کی ازلیت کے قائل تھے۔ اس نظریے کی اساس انہوں نے قانون تعلیل پر رکھی۔ جو خود ان کے اپنے دعوے کے مطابق تین باتوں پر مشتمل ہے۔

اوّل یہ کہ ہر معلول کی ایک علت ہوتی ہے۔
دوم یہ کہ علت اپنے معلول سے جدا ہے۔
سوم یہ کہ جب علت موجود ہو تو معلول کا فوری طور پر معرض وجود میں آنا از بس لازمی ہے۔

جب کائنات نیست سے ہست ہوئی تو اس کی کوئی نہ کوئی علت ضرور موجود تھی۔ وہ علت مادی نہیں ہو سکتی کیونکہ مادہ تو اس وقت موجود ہی نہ تھا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ خدا کا ارادہ اس کائنات کو ایک خاص لمحے میں معرض وجود میں لانے کا سبب تھا تو اس سے یہ سوال پیدا ہو گا کہ خدا کے ارادے میں اس اچانک تبدیلی کی کیا وجہ تھی۔ یہ مفروضہ علت جس نے کائنات کی تخلیق کے لئے ایک مخصوص وقت پر خدا کے ارادے کو انگیخت کیا یقیناً خدا کے ارادے کے علاوہ کوئی اور چیز ہونی چاہیئے کیونکہ علت معلول سے جدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ بات بھی ناممکن الوقوع ہے کیونکہ خدا کے سوا ابھی کوئی چیز موجود نہ تھی۔ فلاسفہ نے اس ساری بحث سے یہ نتیجہ نکالا کہ یا تو خدا کے سوا کوئی چیز موجود ہی نہیں یا پھر یہ ہے کہ کائنات ازل سے موجود ہے۔ ان کے نزدیک دوسرا متبادل ہی صحیح ہے۔ پہلے متبادل کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کائنات ہمارے سامنے فی الواقع موجود ہے۔ اس کے عدم محض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

غزالی نے فلاسفہ کے اس استدلال کو منطقی انداز میں رد کرنے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ خدا کے ازلی ارادے کے نتیجے کے طور پر ایک خاص لمحے میں کائنات کا ظہور پذیر ہونا عقل کے عین مطابق ہے۔ اس سے کسی اصول کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔ اس کے

نزدیک فلاسفہ کے ان عقائد ہیں کہ ہر معلول کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے اور یہ کہ ہر علت کا معلول سے الگ وجود ہے منطقی لزوم نہیں پایا جاتا۔ عین ممکن ہے کہ خدا کے ارادے کی کوئی علت نہ ہو یا کم ازکم یہ علت اس کے ارادے سے الگ نہ ہو بلکہ خود اس کے ارادے کے اندر موجود ہو۔ اسی طرح یہ بات بھی ضروری نہیں ہے کہ معلول علت کے ساتھ ہی معرضِ وجود میں آجائے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی معلول اپنی علت کے بہت بعد وجود میں آئے۔ خدا کا ازلی ارادہ زمان ومکان میں متعین واقعات کا سبب ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر خدا ازلی طور پر یہ ارادہ کر سکتا ہے کہ پاکستان ایک خاص وقت پر قائم ہو۔ یا مسلم فلسفے پر زیرِ نظر کتاب ایک خاص وقت پر لکھی جائے۔

فلاسفہ نے ایک اور اشکال کی جانب بھی اشارہ کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ خدا نے ازلی طور پر کائنات کو ایک خاص وقت پر تخلیق کرنے کا ارادہ کیا تھا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادے نے ایک خاص وقت کا انتخاب کیوں کیا۔ وقت کے تمام لمحات ایک جیسے ہیں کسی واقعہ کے لئے ایک خاص لمحے کا انتخاب لازمی طور پر کسی علت کا مرہونِ منت ہوگا جس کی بنا پر یہ کائنات نہ تو پہلے معرضِ وجود میں آئی اور نہ بعد میں۔ غزالی کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ وقت بھی تو کائنات کے ساتھ تخلیق ہوا تھا۔ یہ سوال اٹھانا ہی بے معنی ہے کہ کائنات جس لمحے میں تخلیق ہوئی اس سے پہلے یا بعد میں کیوں نہ ہوئی۔ غزالی کا عمومی نقطۂ نظر یہ تھا کہ خدا کے انتخاب پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں کی جاسکتی۔ وہ جب چاہے اور جو چاہے کر سکتا ہے۔

دراصل فلاسفہ کے ہاں بنیادی مشکل یہ تھی کہ وہ خدا کے ارادے کو انسانی ارادے پر محمول کرتے تھے۔ ان کے افکار میں الجھنیں اسی وجہ سے پیدا ہوئیں۔ انہوں نے خدا کے علم کو تو انسان کے علم سے ممتاز اور مختلف سمجھ لیا جیسا کہ ہم آئندہ صفحات[1] میں دیکھیں گے لیکن خدا کے ارادے کو انسانی ارادے سے الگ نہ سمجھ سکے۔ خدا کے ارادے اور انسانی

---

[1] :۔ دیکھئے ص ص ۲۱۲ - ۲۱۵

ارادے کے مابین غزالی کے نزدیک بنیادی فرق یہ ہے کہ انسان کا ارادہ پہلے سے موجود مواد میں تبدیلی کا موجب ہوتا ہے۔ جبکہ خدا کا ارادہ تبدیلی کے ساتھ ساتھ اس مواد کی بھی تخلیق کرتا ہے جس میں یہ تبدیلی رونما ہو رہی ہے۔

فلاسفہ نے کائنات کی ازلیت پر ایک اور انداز سے بھی استدلال کیا۔ ان کے نزدیک اگر کائنات کی تخلیق کے بارے میں روایتی عقیدے کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ عدم سے وجود میں آنے سے بیشتر یا تو ممکن ہو گی، یا ممتنع یا واجب، ان تینوں صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت ہو ہی نہیں سکتی۔ اگر یہ ممتنع ہوتی تو کبھی معرضِ وجود میں نہ آتی۔ اگر واجب ہوتی تو کبھی عدم نہ ہوتی۔ اب صرف ایک ہی صورت باقی رہتی ہے۔ وہ یہ کہ ہست سے پہلے یہ کائنات ممکن تھی۔ اور اگر یہ ممکن تھی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امکان کسی شے میں موجود تھا۔ جس طرح درخت بن جانے کا امکان بیج میں موجود ہوتا ہے۔ وہ ہر چیز جس میں کائنات کا امکان ازل سے موجود تھا مادے کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مادہ ازلی ہے۔ اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے غزالی نے کہا کہ امکان غیر امکان کی مانند محض ایک موضوعی تصور ہے جس کے مقابل میں معروضی طور پر کسی وجود کا ہونا ضروری نہیں۔ اگر امکان کا کسی چیز میں پایا جانا ضروری ہے تو پھر غیر امکان کا بھی کسی وجود میں پایا جانا ضروری ہے اور یہ ایک نہایت مضحکہ خیز بات ہے۔

کائنات کی ازلیت کے ساتھ ساتھ خدا کی وحدت اور کمال کے عقائد کے تحفظ کی خاطر فلاسفہ نے بالارادہ تخلیق کے تصور کی بجائے صدور کا نظریہ پیش کیا تھا جس کے مطابق کائنات خدا کی ذات سے لزوم کے ساتھ مترشح ہوئی۔ ان کا خیال تھا کہ اگر یہ جان لیا جائے کہ خدا نے کائنات کی بالارادہ تخلیق کی ہے تو اس کے لازمی نتیجے کے طور پر ہمیں خدا کے اندر ارادے اور علم کی صفات کی موجودگی کو تسلیم کرنا پڑے گا اور یوں خدا کی وحدت متاثر ہو گی۔ اس کی ذات میں کثرت لازم آئے گی اور پھر یہ ہے کہ ارادے کا عمل ارادہ کرنے والے میں کسی نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے جیسے گویا وہ اپنے ارادے سے دور کرنا چاہتا ہے۔ ان تمام وجوہات کے پیشِ نظر فلاسفہ نے صدور کا نظریہ قبول کیا۔ اس نظریئے کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ایک

میں سے صرف ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ خدا مبداء الاول ہے، وہ واجب الوجود ہے۔ اس سے عقلِ اول کا صدور ہوا۔ عقل اوّل سے عقل دوم، عقل دوم سے عقل سوم اور یوں بالآخر عقل دہم ظہور پذیر ہوئی جسے عقلِ فعال بھی کہا جاتا ہے۔ اس عقل سے ہیولے نے جنم لیا۔ ہیولی عناصر اربعہ کی بنیاد ہے جن سے یہ کائنات معرضِ وجود میں آئی۔ عقل فعال تخلیق کائنات کے ساتھ ساتھ اس کی تشکیل کی بھی ذمہ دار ہے۔ مادی اجسام کی اشکال، زندہ مخلوق کی ارواح اور انسانوں کے تمام ذہنی تصورات اور خیالات سب اسی عقلِ فعال کی بدولت ہیں۔

غزالی نے فلاسفہ کے پیش کردہ اس نظریۂ صدور کی بڑی شدت کے ساتھ مخالفت کی۔ اس کے نزدیک اس نظریئے میں بنیادی نقص یہ ہے کہ یہ ایک عالمگیر جبریت کو جنم دیتا ہے جو خدا اور کائنات کے باہمی تعلق اور خود کائنات کے اپنے نظامِ کار کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ غزالی نے اس نقطۂ نظر پر اصرار کیا کہ خدا احکم الحاکمین ہے۔ وہ کسی منطقی جبر بالزوم کے تحت نہیں بلکہ اپنے ارادے سے اشیاء کی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات میں خلاف عادت واقعات کا ظہور اور معجزات و کرامات سب خدا کی فعالیت کا ثبوت ہیں۔ فلاسفہ نے جس انداز سے اس نظریئے کی تفصیلات کو بیان کیا تھا غزالی کے خیالات کے مطابق محض دیوانگی کا اظہار تھا۔ بلکہ اس کی رائے یہ تھی کہ اگر کوئی شخص خواب میں بھی ایسی لایعنی باتیں دیکھے تو باعث تعجب ہوگا[1] نظریۂ صدور سے نہ تو کائنات کی کثرت کی توجیہہ ہوتی ہے اور نہ ہی خدا کی وحدت کا تصور اجاگر ہوتا ہے۔ بلکہ فلاسفہ خود تردیدی کا شکار ہوتے نظر آتے ہیں۔ ان کا بنیادی اصول یہ تھا جیسا کہ ابھی ابھی کہا جا چکا ہے کہ ایک میں سے صرف ایک ہی کا صدور ہوتا ہے۔ اب اگر اس اصول کی پابندی ہوتی تو تمام اشیاء ایک ایک ہوتیں۔ کثرت کا وجود نہ ہوتا۔ اس بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ہر شے وحدت ہی ہے اور اپنے سے بلند تر کسی وحدت سے صادر ہوئی ہے تو کم از کم ایک کثرت تو ایسی ہے جسے یوں وحدتوں میں تحویل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ مادہ و صورت کی کثرت ہے۔ نہ مادے کا صورت سے صدور ہو سکتا ہے اور نہ

---

[1] S.A. Kamali (tr.), Tahafut al-Falasifa, p. 81

صورت کا مادہ ہے۔ اس اصول کے مطابق مادی اشیاء کے وجود کی توجیہہ نہیں کی جا سکتی۔ اگر فلاسفہ کو اس بات کے تسلیم کر لینے پر آمادہ کر بھی لیا جائے کہ عقل دہم سے فی الواقع کثرتوں کا ظہور ہوا تو خود عقل دہم کے اندر کثرت لازم آئے گی۔ کیونکہ وحدت سے کثرت رونما نہیں ہو سکتی۔ یوں عقل نہم، عقل ہشتم و علیٰ ہذا القیاس سب عقول میں حتیٰ کہ خود خدا میں کثرت کا وجود ضروری ہو گا۔ فلاسفہ نے تو نظریۂ صدور اس لئے پیش کیا تھا کہ خدا کی وحدت اور کائنات کی کثرت کے مابین تعلق استوار کیا جا سکے۔ لیکن اس میں کامیاب ہونے کی بجائے انہوں نے ان کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج پیدا کر دی۔ ان کا خیال تھا کہ خدا کا تعلق صرف عقل اوّل سے ہے اور کائنات اپنی تخلیق کے لئے فقط عقل دہم کی مرہون منت ہے۔ ان کے نزدیک کائنات ایک خود مختار حیثیت کی حامل ہے جس میں علل و معلولات کی جبریت کارفرما ہے۔ اسی جبریت کے تحت قدرت کا کارخانہ چل رہا ہے۔ خدا کی مشیت اس کا ارادہ اور کائنات کے ساتھ اس کا باہم تعلق جس کا ذکر قرآن میں بار بار آیا ہے فلاسفہ کے نظریہ کے مطابق خارج از بحث ہے۔

(ب) خدا کے علم جزئیات کا انکار

قرآن پاک میں اللہ کے عالم کل ہونے پر بہت زور دیا گیا ہے۔ فلاسفہ نے اس بات کو تسلیم کیا لیکن عقلیت پسندی کے باعث اس کی تعبیر یوں کی کہ خدا جزئیات کو کلیات کے حوالے سے جانتا ہے۔ انہیں براہ راست نہیں جان سکتا۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ جزئیات کا بلاواسطہ علم جس انداز سے ہمیں حاصل ہوتا ہے زمان و مکان کے تعینات کا پابند ہے جبکہ خدا ہر نوع کے تعینات سے ماورا ہے۔ دوسرے یہ کہ ایک مخصوص واقعہ جو کسی خاص وقت پر وقوع پذیر ہوتا ہے اس کے بارے میں ہمارا علم وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ علم کی تبدیلی کے ساتھ علم رکھنے والے کے اندر بھی تغیر ناگزیر ہے۔ اب چونکہ خدا کو تغیر پذیر قرار نہیں دیا جا سکتا لہٰذا واقعات کا ادراکی علم اس سے منسوب کرنا غلط ہو گا۔ اسی طرح اشیاء اور ان کے باہمی امتیازات کا علم حاصل کرنا حواس پر منحصر ہے اور

حسی تجربے کی کچھ خصوصیات ہیں۔ مثلاً یہ کہ اشیاء کسی خاص فاصلے پر واقع ہوں، کوئی خاص جسامت، وسعت، شدت اور کیفیت رکھتی ہوں۔ خدا کے ساتھ اس نوعیت کی باتیں منسوب کرنا اس کی شان کے شایان نہیں ہے۔ خدا کا علم ہر اعتبار سے ماورائی، زمان و مکان سے پاک اور کلی نوعیت کا ہے۔ فارابی اور ابنِ سینا نے خدا کی اس ماورائی شان کے تحفظ کے نقطۂ نظر سے ہی استدلال پیش کیا تھا۔ مقصد ان کا محض یہ تھا کہ خدا کے علم کی نوعیت کو واضح کیا جائے۔ اس بات کو کچھ اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر کسی دوست کے اخلاق و عادات اور نظریات کا علم ہو تو ہم کسی بھی صورتِ حال میں اس کے متوقع طرزِ فکر و عمل کو حسی ادراک کے حاصل کئے بغیر جان سکتے ہیں۔ اگر غلطی کا احتمال ہو تو اس کی وجہ محض یہ ہو گی کہ ہمارا علم نامکمل اور ناقص ہو گا۔ خدا کا علم ہر نقص سے پاک اور ہر اعتبار سے مکمل ہے۔ اس لئے وہ کلیات کے حوالے سے جزئیات کو پورے یقین کے ساتھ جان لیتا ہے۔ ابنِ سینا کا خیال تھا کہ خدا صرف اپنے آپ کو جانتا ہے اور اپنے علم کے حوالے سے تمام کائنات کا علم رکھتا ہے۔ اس کی ذات تمام کلیات کی بنیاد ہے اور موجود اشیاء میں سے کوئی شے ایسی نہیں جس نے اپنی ہستی کو خدا کی ذات سے بالواسطہ یا بلاواسطہ اخذ نہ کیا ہو۔ مزید براں یہ کہ خدا سے جزئیات کے اسی قسم کے علم کو متعلق کرنا جیسا کہ ہم اپنی روزمرہ زندگی میں حاصل کرتے ہیں ابنِ سینا کے خیال کے مطابق خدا کو انسان کی سطح پر لانے کے مترادف ہے۔ خدا کا علم انسانی علم سے ہر لحاظ سے مختلف ہے۔ وہ جن اشیاء کو جانتا ہے ان کے وجود کا ماخذ بھی وہ خود ہے۔ یہ بہت بڑا امتیاز ہے جسے پیشِ نظر رکھنا نہایت ضروری ہے۔ اگر خدا کو اشیاء کا علم نہ ہوتا تو یہ معرضِ وجود میں آ ہی نہیں سکتی تھی۔

غزالی، اشاعرہ اور روایت پسند حلقوں کی مانند فلاسفہ کے اس استدلال کو قبول کرنے پر تیار نہ تھا۔ اس کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ فلاسفہ کائناتی جبریت کے نظریئے کو فروغ دینا چاہتے ہیں۔ جس میں خدا کی آزادی اور اس کے قادرِ مطلق ہونے کی حیثیت دب کر رہ جاتی ہے۔ اگر خدا اپنے آپ کو جاننے سے ہی کائنات کی تمام اشیاء کو جو ماضی میں تھیں یا حال میں ہیں یا مستقبل میں ہوں گی جان لیتا ہے تو اس کی مثال اس آئینے کی سی ہو گی جس میں پہلے سے موجود

اشیاء منعکس ہو کر نظر آتی ہیں۔ غزالی کے نزدیک فلاسفہ کے پیش کردہ نظریئے میں خدا کے کن کہنے اور بالا ارادہ پیہم تخلیق کرنے کی صلاحیت کی گنجائش کہیں دکھائی نہیں دیتی۔ یہ کہنا کہ خدا اپنی ذات کے علم سے تمام موجودات کا علم حاصل کرتا ہے غزالی کے نزدیک منطقی جواز سے عاری ہے۔ نہ ہی اسے کسی انسانی تجربے کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اگر ہم اپنے تجربے پر غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ہم اپنی خود شعوری کو کسی بیرونی شے کے علم کے مساوی قرار دے سکیں۔ فلاسفہ کے نزدیک خدا کا اپنے آپ کو جاننا یہ جاننے کے مترادف ہے کہ وہ تمام اشیاء کی علت اور ادراک کا بنیادی اصول ہے۔ علت محض ایک رشتے کا نام ہے۔ فلاسفہ نے خدا کی یکتائی کا تحفظ کرتے ہوئے اس کی تمام صفات کو کائنات کے ساتھ مختلف رشتوں میں تحویل کر دیا تھا۔ یہاں وہ ایک رشتے یعنی علتی رشتے کو خدا کی ذات کے مترادف قرار دے کر خود تردیدی کا شکار ہو گئے جس کا ان کے پاس کوئی جواز نہ تھا۔

فلاسفہ نے خدا کے علم جزئیات کا انکار اس لئے کیا تھا کہ اشیاء کی تغیر پذیری سے خود خدا کی ذات متاثر ہوتی ہے اور اس کی غیر تغیر پذیری اور وحدت میں فرق آتا ہے۔ اس کے برعکس چونکہ کلیات میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا اس لئے وہ خدا کی ازلی اور ابدی ذات کو متاثر نہیں کرتے۔ غزالی کا استدلال یہ تھا کہ اگر ایک تغیر پذیر کثرت کے علم سے علم حاصل کرنے والے میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے تو یہ بات فلاسفہ کے اپنے نظریئے میں بھی موجود ہے۔ جب خدا کلیات کے حوالے سے جزئیات کی کثرت کو جانتا ہے تو یوں بھی اس کی وحدت میں فرق آ سکتا ہے۔ غزالی کا موقف یہ تھا کہ کثرتوں کا علم حاصل کرنے سے خدا کی ذات واحد اور یکتا ہی رہتی ہے۔

حشر اجساد کا انکار

اسلامی عقائد میں حیات بعد الموت کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ قرآن میں اس کے بارے میں واضح اشارات موجود ہیں بلکہ اس عقیدے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ توحید کے بعد سب سے زیادہ زور ایمان بالآخرت پر دیا گیا ہے کیونکہ انہی دو عقائد پر اسلام کے تصور

حیات کی عمارت استوار ہوتی ہے۔ انہی سے ذمہ داری، جوابدہی، جزاء و سزا، جنت و دوزخ اور دیگر عقائد کی اٹھان وابستہ ہے۔ اسی لئے قرآن میں متعدد مقامات پر بعث بعد الموت کی جانب توجہ مبذول کرائی گئی ہے اور ان شکوک و شبہات کا بھی بار بار ذکر کیا گیا ہے جو اس ضمن میں پیدا ہو سکتے ہیں۔

فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا (۱۷ : ۵۱)

"وہ لوگ کہیں گے کہ ہمیں دوبارہ زندہ کون کرے گا۔"

کفار کہتے تھے:

"ءَاِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ" (۵۰ : ۳)

"بھلا جب ہم مر گئے اور مٹی ہو گئے تو پھر زندہ ہوں گے۔ یہ بات عقل سے بعید ہے۔"

وَقَالُوٓا ءَاِذَا كُنَّا عِظَامًا وَّرُفَاتًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا۔ (۱۷ : ۹۸)

"وہ کہتے تھے کہ جب ہم مر کر بوسیدہ ہڈیاں اور ریزہ ریزہ ہو جائیں گے تو کیا از سر نو پیدا کئے جائیں گے۔"

ان شبہات کے جواب کے طور پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ بَلٰى قَادِرِيْنَ اَنْ نُّسَوِّيَ بَنَانَهٗ (۷۵ : ۳ — ۴)

"کیا انسان یہ گمان کرتا ہے کہ ہم اس کی بکھری ہوئی ہڈیاں اکٹھی نہیں کریں گے ضرور کریں گے۔ اور ہم اس بات پر قادر ہیں کہ ہم اس کی پور پور کو درست کر دیں"

قرآن کی ان واضح تعلیمات کے پیشِ نظر حیات بعد الموت کا انکار کرنا مسلم فلاسفہ کے بس کی بات نہ تھی۔ چنانچہ وہ اس عقیدے کے قائل رہے بلکہ وہ اپنے اپنے انداز میں اس کے حق میں دلائل بھی فراہم کرتے رہے۔ لیکن انہوں نے عمومی تصور سے ہٹ کر اس عقیدے کی عقلی توجیہات پیش کیں جن سے یہ تاثر پیدا ہوا کہ وہ حشر اجساد کے منکر تھے۔

وہ حیاتِ اخروی کو محض روحانی نوعیت کا حامل گردانتے تھے۔ انہوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ آیات قرآنی کے ظاہری الفاظ کے پیچھے اصل مفہوم چھپا ہوا ہے جس کا عرفان صرف اصحابِ فکر ہی کو حاصل ہو سکتا ہے۔ ایک عام آدمی کے لئے تو یہی عقیدہ ضروری ہے کہ اجسام اسی حالت میں دوبارہ اٹھائے جائیں گے۔ جس میں وہ اس موجودہ دنیا میں موجود ہیں۔ یہ عقیدہ ایک عام آدمی کو راہ راست پر قائم رکھنے کے لئے نہایت ضروری ہے لیکن اہل دانش کو چاہیے کہ وہ قرآن کے مقصودِ اصلی کا فہم حاصل کرنے کی سعی کریں اور ان معانی تک دسترس حاصل کریں جو ان ظاہری الفاظ کے پس پردہ ہیں۔ انکشافِ حقائق کے اس مرحلے کے بعد انسان کے ذہن میں حشرِ اجساد کا وہ نقشہ برقرار نہ رہ سکے گا جو عام لوگوں کے ہاں پایا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں غزالی کے پیش نظر بالخصوص فارابی اور ابن سینا کے خیالات تھے اس نے بڑی سختی سے ان پر تنقید کی۔ اور منطقی دلائل سے یہ ثابت کرنا چاہا کہ حشرِ اجساد ممکن ہے۔ اصل میں فلاسفہ فکرِ یونان اور خاص طور پر افلاطون کے نظریۂ روح سے متاثر تھے۔ افلاطون نے کہا تھا کہ روح اپنی اصل کے اعتبار سے عالمِ امثال سے متعلق ہے۔ جسم کے اندر وہ قید کی حالت میں ہے۔ روح کی پیہم یہ آرزو ہوتی ہے کہ وہ جسم کی اس قید سے نجات حاصل کرے اور اپنے اصل مرکز کی جانب لوٹ جائے۔ افلاطون کے نقطۂ نظر کے مطابق روح کی نجات کا طریقہ یہ ہے کہ تزکیۂ نفس کیا جائے۔ انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی روح کو مختلف آلائشوں سے پاک رکھے۔ ورنہ اس کی روح قید کی کیفیت میں مبتلا رہے گی۔ مسلم فلاسفہ نے اسی طرز کے خیالات سے متاثر ہو کر حیات بعد الموت کے بارے میں تشریحات پیش کیں اور اس نقطۂ نظر کی مخالفت کی جو عام مسلمانوں کے ہاں رائج تھا۔ انہوں نے کہا کہ دوزخ اور جنت دراصل مقامات نہیں بلکہ محض ذہن کی حالتیں ہیں۔ اسی طرح عذاب قبر، پلصراط، میزان وغیرہ کے تصورات درحقیقت مختلف استعارے ہیں جو عام لوگوں کے لئے لطیف نکتوں کی تفہیم کی خاطر استعمال کئے گئے ہیں۔ اہل حکمت انہیں ظاہری مفہوم کے ساتھ تسلیم نہیں کر سکتے۔ بلکہ ان کی عقلی تعبیر ضروری خیال کرتے ہیں۔ غزالی نے فلاسفہ کے اس موقف کی ڈٹ کر مخالفت کی اور اس نقطۂ نظر کا اثبات کرنا چاہا کہ حیات بعد الموت کا وہی انداز حقیقی ہے جو قرآن کے

الفاظ سے مترشح ہے۔ باطنی معانی کی جستجو انسان کو بسا اوقات مذہبی تصور حیات سے بہت دور لے جاتی ہے۔ اس کے نزدیک حشر اجساد کے عقیدے کا انکار اسلام کے ایک بنیادی عقیدے کا انکار ہے۔ اس لئے اس سے کفر لازم آتا ہے۔

غزالی نے کہا کہ فلاسفہ کے نقطہ نظر کا اصل سبب یہ ہے کہ وہ تمام معاملات کو سائنسی فکر اور مادی حوالوں کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے ہاں مشیت ایزدی کی کوئی گنجائش موجود نہیں۔ وہ علت و معلول کے لازمی تعلق کے عقیدے سے بالاتر ہو کر سوچ ہی نہیں سکتے حالانکہ فطرت میں اللہ کی فعالیت کے بے شمار آثار دکھائی دیتے ہیں جو علتی رشتوں کی بے بضاعتی کا اعلان کرتے ہیں۔ معجزات اس کا سب سے زیادہ واضح ثبوت ہیں۔ غزالی نے کہا کہ حشر اجساد کا انکار کرنے والے اس امر کو کیوں فراموش کر دیتے ہیں کہ انسان کی آفرینش اول بھی کسی معجزے سے کم نہیں۔ فلاسفہ اور سائنسدان اپنی تمام علمیت اور نظریات علل و معلولات کے باوصف اس کی توجیہہ نہیں کر سکتے۔ اگر اس موجودہ حالت کی مکمل تفہیم عقل انسانی کے بس کی بات نہیں ہے تو فلاسفہ کو یہ حق کیونکر پہنچتا ہے کہ وہ حشر اجساد کے بارے میں تاویلیں پیش کریں۔

غزالی نے پوری وضاحت کے ساتھ اس خیال کا اظہار کیا کہ اخروی زندگی میں تمام ٹھوس مادی حقائق موجود ہوں گے۔ جنت اور دوزخ ذہنی حالتیں نہیں بلکہ واقعی مقامات ہیں۔ عذاب و ثواب کا تعلق انسان کی تجسیمی حالت سے ہو گا۔ پلصراط، میزان، عذاب قبر سب برحق ہیں۔ تاہم ان کی صحیح نوعیت کیا ہو گی اس کے بارے میں کوئی واضح تصور قائم کرنے سے عقل عاجز ہے۔ ہمیں ان کو بالکل اسی طرح تسلیم کر لینا چاہیے جیسے قرآن و حدیث میں موجود ہیں۔ غزالی کا خیال تھا کہ حیات بعد الموت کی نوعیت زمانی اور مکانی ہو گی۔

نظریۂ تعلیل

فلاسفہ نے سائنسی عقلیت کی بنا پر رشتہ تعلیل کو ایک لابدی رشتے کے طور پر قبول کیا تھا۔ اس کے تحت معجزات کا انکار، مذہبی شعور کا ابطال، کائنات میں خدا کے مؤثر

عمل دخل کا انکار اور اس طرح کے دوسرے تصورات ناگزیر تھے۔ کچھ فلاسفہ نے شعوری طور پر اور کچھ نے لاشعوری طور پر ایسے ہی تصورات کو اپنا لیا تھا۔ بعض نے تو نبوت جیسے عظیم منصب کو غیر فطری اور باطل سمجھ کر اس کا بھی انکار کر دیا تھا۔ غزالی نے اشاعرہ اور روایت پسند حلقوں کی نمائندگی کرتے ہوئے فلاسفہ کے نظریۂ تعلیل پر بھرپور تنقید کی۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ علت اور معلول میں منطقی لزوم نہیں پایا جاتا۔ علت کی کارفرمائی سے یہ لازم نہیں آتا کہ معلول بھی ضرور وقوع پذیر ہو۔ نہ ہی علت کی غیر موجودگی اس بات کی دلیل قرار دی جا سکتی ہے کہ معلول رونما نہیں ہوگا۔ مثال کے طور پر پانی پینے اور پیاس کے ختم ہونے یا کھانا کھانے اور بھوک کے مٹ جانے یا آگ میں ہاتھ ڈالنے اور ہاتھ کے جل جانے میں کوئی ناگزیر منطقی ربط موجود نہیں ہوتا۔ یہ امر ناممکن نہیں ہے کہ ہم پانی پئیں اور ہماری پیاس نہ بجھے، کھانا کھائیں لیکن بھوک نہ مٹے۔ آگ میں ہاتھ ڈالیں، لیکن ہمارا ہاتھ نہ جلے۔ غزالی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ علت اور معلول کے درمیان تعلق محض نفسیاتی نوعیت کا ہے۔ چونکہ بسا اوقات بعض واقعات اور ان کے مبینہ معلولات میں تواتر اور تسلسل کا مشاہدہ ہوتا ہے ہم یہ تصور کر لیتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی لابدی قسم کا رشتہ موجود ہے۔ غزالی کے نزدیک لابدیت اور لزوم کا تعلق محض منطق اور ریاضی کے اصولوں میں پایا جاتا ہے۔ تجربی امورِ واقعہ میں ہمارا علم امکان کی حد سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ برطانوی فلسفی ہیوم (۱۷۱۱ — ۱۷۷۶) کی مانند غزالی نے علت و معلول کے باہمی ربط کے نظریئے کو مسترد کرتے ہوئے اس نقطہ نظر کا اظہار کیا کہ ان میں صرف تقدیم و تاخیر کا تعلق پایا جاتا ہے۔ کچھ واقعات ہمیشہ پہلے رونما ہوتے ہیں اور کچھ بعد میں۔ اس مستقل تسلسل کا مشاہدہ کر کے ہمیں گمان ہونے لگتا ہے کہ ان کے مابین کوئی اندرونی قسم کا تعلق ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ہر واقعہ کی اپنی مستقل حیثیت ہوتی ہے۔

فلاسفہ کے نظریۂ تعلیل کو تسلیم کر لینے سے معجزات کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی معجزہ ہوتا ہی وہ ہے جو علت و معلول کے رشتے میں اختلال پیدا کر دے۔ آگ عام طور پر جلاتی ہے۔ لیکن جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالا گیا تو آگ کی فعلیت کو روک دیا گیا۔ اصل فعلیت غزالی کے نزدیک خدا کی ہے۔ وہ جو چاہتا ہے اور جس طرح چاہتا ہے کرتا ہے۔

علت کی کارفرمائی بھی اسی کی وجہ سے ہے اور معلول کی جلوہ نمائی بھی اسی کی مرہون منت ہے۔ دیکھا جائے تو پوری کائنات معجزہ ہے۔ اشاعرہ بھی اسی نقطۂ نظر کے حامی تھے۔ مزید برآں غزالی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ کسی واقعے کی بیینہ علت سادہ نہیں ہوتی۔ اس میں بے شمار مثبت اور منفی عناصر شامل ہوتے ہیں۔ مثبت عناصر کا موجود ہونا اور منفی عناصر کا غیر موجود ہونا معلول کے رونما ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ انسان کا محدود ذہن ان تمام مثبت اور منفی عناصر کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ طبعی علوم کی ترقی کا راز اسی بات میں پوشیدہ ہے کہ نئے نئے مثبت اور منفی عناصر دریافت ہوتے رہتے ہیں اور جدید سے جدید تر نظریات پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں۔ چونکہ انسان کی تجربی صلاحیتیں محدود ہیں اس لئے ارتقا کا یہ عمل منقطع نہیں ہو پاتا۔

اللہ تعالیٰ نے جب یہ ارشاد فرمایا کہ:

لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا

تو اس سے ان قوانین کی بالادستی ثابت نہیں ہوتی جو انسانی ذہن کسی لمحے میں دریافت کرتا ہے۔ بلکہ ان قوانین کی کارفرمائی کا پتہ چلتا ہے جو کارخانۂ قدرت میں معروضی طور پر جاری و ساری رہتے ہیں اور جنہیں صرف خدا ہی جانتا ہے۔ وہی عالمِ کل ہے۔ معجزات فقط ہمارے نقطۂ نظر سے معجزات ہوتے ہیں۔ خدا کے نزدیک وہ فطرت کے عین مطابق ہیں۔

نظریہ اخلاق

مفکرِ اخلاق کی حیثیت سے غزالی کو ایک امتیازی مقام حاصل ہے کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے[1] کہ وہ یونانی تصوراتِ اخلاق سے متاثر تھا۔ اور یہ کہ بالخصوص افلاطون کے نظریات اور نوفلاطونی افکار کے واضح آثار اس کے ہاں موجود ہیں لیکن یہ رائے کلی طور پر درست

---

[1]:۔ مثال کے طور پر دیکھئے۔ ڈاکٹر محمد زکی عبدالسلام مبارک: الاخلاق عند الغزلی اردو ترجمہ نورالحسن خان: غزالی کا تصور اخلاق

محسوس نہیں ہوتی کیونکہ غزالی پر تعلیمات اسلامی کا اثر خاصا غالب دکھائی دیتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اس نے فلاسفۂ یونان کا بنظر غائر مطالعہ کیا تھا اور اس کی تحریروں میں فکر یونان کی جھلکیاں بھی موجود ہیں۔ لیکن اخلاقی مسئلے کو اس نے خالصتاً اسلامی زاویہ نگاہ سے دیکھنے کی کامیاب کوشش کی اور ایسے ایسے عنوانات پر اظہار خیال کیا جن کا ہمیں فلسفۂ یونان میں ذکر تک نظر نہیں آتا۔ مثال کے طور پر تقویٰ، توکل، شکر، توبہ اور اس قسم کے کئی ایسے موضوعات ہیں جو قرآن کے نظامِ فکر سے مخصوص ہیں۔ بہترین نمونۂ اخلاق کے طور پر اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی پیش کیا۔ جنہیں قرآن میں بھی خلقِ عظیم کا حامل قرار دیا گیا ہے[1]۔ علاوہ ازیں اس کے نظریۂ اخلاق میں اسلامی تصوف کا رنگ بھی نمایاں ہے۔ عزلت گزینی، ترک علائق اور ذکر و فکر کی خوبیوں کی جانب اس نے توجہ مبذول کرائی، تاہم اس ضمن میں اعتدال کے دامن کو ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ ترکِ دنیا کو اسی حد تک جائز قرار دیا جس حد تک دنیا رضائے الٰہی کے حصول میں رکاوٹ بنتی ہے۔

غزالی کے نزدیک نیکیاں دو قسم کی ہیں۔ مثبت اور منفی۔ مثبت نیکیوں سے مراد ہے اچھے اعمال کا ارتکاب اور منفی نیکیوں کا مطلب ہے برے اعمال سے اجتناب۔ غزالی کا خیال تھا کہ منفی پہلو زیادہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ یعنی اس کے نقطۂ نظر کے مطابق ہمیں پورا زور اس بات پر صرف کرنا چاہیے کہ ان کاموں سے احتراز کریں جو اللہ کی رضا کے حصول میں مشکلات پیدا کرتی ہیں۔ دنیوی معاملات میں صرف اسی قدر دلچسپی لیں جس سے اخلاق کی عمدگی متاثر نہ ہو۔ اس کا خیال تھا کہ ترکِ دنیا منزل مقصود نہیں ہے بلکہ صرف ایک ذریعہ ہے جسے اختیار کر کے ہم خدا تک پہنچ سکتے ہیں۔ ایسا نہ ہو کہ انسان اسی عالم آب و گل کے طلسمات میں گم ہو کر رہ جائے اور اپنی اصل منزل کو فراموش کر دے۔ ایک صحت مند معاشرے کے قیام کے لئے جن اوصاف و خصائل کی ضرورت ہے غزالی ان سے روگردانی کو جائز خیال نہیں کرتا۔ لیکن حسنِ معاشرت کے نام پر اپنے اصل مقصدِ حیات سے گریز کو بھی

---

[1]: قرآن ۶۸ : ۴

مستحسن نہیں سمجھتا۔ دنیا کے کاموں سے اس قدر وابستگی نہ رکھنا کہ اس سے فرائض کی بجا آوری میں آسانی رہے نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ نہایت ضروری بھی ہے۔ تربیت نفس اور اوصاف حمیدہ کا حصول حسن اخلاق کا سرچشمہ ہے۔

غزالی اپنے نظریۂ اخلاق کی بنیاد کے طور پر آزادئ ارادہ کا قائل تھا۔ اس کا خیال تھا کہ نفس امارہ سے نفس لوامہ تک اور نفس لوامہ سے نفس مطمئنہ تک کی منازل کا سفر اس امر کا واضح ثبوت ہے کہ انسان اپنے اعمال میں آزاد ہے۔ اس بارے میں معتزلہ اور اشاعرہ کی تمام بحثیں اس کے پیش نظر تھیں۔ ایک طرف معتزلہ کا انتہا پسندانہ نقطۂ نظر تھا کہ انسان خود ہی اپنے اعمال کا خالق اور ذمہ دار ہے اور دوسری طرف اشاعرہ کا نظریہ تھا کہ ہر عمل کا خالق خدا ہے۔ انسان محض اکتساب کرتا ہے۔ ان دونوں انتہا پسندانہ نظریات سے غلط فہمیوں کا ایک وسیع سلسلہ چل نکلا تھا۔ لوگ ایک دوسرے سے الجھتے تھے اور ایک دوسرے کو کافر تک قرار دینے لگے تھے۔ اس مسئلے کے کچھ سیاسی نتائج و عواقب بھی ظاہر ہوئے۔ غزالی نے قرآنی فکر کی روشنی میں اس مسئلے پر غور کیا اور نفسیاتِ انسانی کا بڑی مہارت سے تجزیہ کرتے ہوئے اس تضاد کو دور کرنے کی سعی کی جو ظاہر میں لوگوں کو قرآنی آیات میں دکھائی دیتا تھا۔ اس نے یوں استدلال کیا کہ ذہنِ انسانی میں دو قسم کے تحسسات پائے جاتے ہیں۔ ایک خارجی جن کی بدولت باہر کی دنیا کی حسی صفات کا علم حاصل ہوتا ہے اور دوسرے باطنی جن کی مدد سے اندرونی کیفیات اور واردات کا پتہ چلتا ہے۔ غزالی نے انہیں خواطر کا نام دیا۔ یہ تحسسات ہمارے علم کے لئے تمام مواد مہیا کرتے ہیں۔ غزالی کا خیال تھا کہ خواطر میں اعمال کی شکل میں ڈھل جانے کی صلاحیت بنیادی طور پر موجود ہوتی ہے۔ اس صلاحیت کو اس نے رغبت کا نام دیا۔ رغبت اگر بہت قوی ہو تو اس سے فیصلہ جنم لیتا ہے۔ فیصلے سے ارادہ بنتا ہے۔ ارادہ قوتِ عمل کو تحریک دیتا ہے جس کے نتیجے کے طور پر کوئی عمل ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس تجزیئے کے بعد غزالی نے پہلے دو مدارج یعنی تحسس اور ترغیب کو انسانی ارادے کی پہنچ سے ماورا قرار دیا۔ لیکن فیصلے، ارادے اور متعلقہ عمل کے ارتکاب کو انسان کے اپنے اختیار و اکتساب سے متعلق گردانا۔ اس لحاظ سے غزالی کے نزدیک انسان آزاد بھی ہے اور پابند بھی۔ غزالی کے

اس نظریئے سے انسانی ارادے کی آزادی کے ساتھ ساتھ اللہ کے قادر مطلق ہونے کی صفت پر بھی حرف نہیں آتا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ اعمال بنیادی طور پر ان رجحانات کے رہین منت ہیں جو خدا کی تخلیق کردہ فطرت انسانی کے مظاہر ہیں۔

آزادی ارادہ کے مسئلے کو یوں حل کرنے کے بعد غزالی نے اخلاقی نصب العین کی وضاحت کی اور ان اوصاف و رذائل کی فہرست پیش کی جنہیں اپنانا یا ترک کرنا اخلاقی کمال کے حصول کے لئے ضروری ہے۔ اس کا خیال تھا کہ بلند ترین اخلاقی نصب العین حب الٰہی ہے جو کسی فرد میں معرفت ربانی کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ جس شخص کو دنیا میں یہ نصب العین حاصل ہو جائے اسے آخرت میں دیدار الٰہی کی نعمت حاصل ہو جائے گی۔ غزالی کا خیال تھا کہ اس نصب العین کی جانب سفر کرنے سے پہلے ایک فرد کو یہ بات اپنے ذہن میں ٹھیک طرح سے راسخ کر لینی چاہیئے کہ اس راہ میں وہ توفیق الٰہی کے بغیر ایک قدم بھی نہیں چل سکتا۔ اور یہ توفیق حسب ذیل صورتوں میں اس کے ساتھ شامل حال رہتی ہے :۔

۱۔ ہدایت ________ جو نیکی اور بدی میں امتیاز فراہم کرتی ہے۔

۲۔ رشد ________ جو نیکی کرنے کے ارادے کا باعث ہے۔

۳۔ تسدید ________ جو اعضاء و جوارح انسانی کو اس ارادے کی تکمیل کے لئے تیار کرتی ہے۔

۴۔ تائید ________ جو اس ارادے کی تکمیل کیلئے ماحول کو سازگار بناتی ہے۔

توفیق الٰہی سے انسان اپنے اندر اوصاف حمیدہ کا اکتساب شروع کرتا ہے تاکہ بتدریج منزل مقصود تک رسائی حاصل کر سکے لیکن جب تک وہ اپنی روح کو ہر نوع کی آلودگی سے پاک نہیں کر لیتا اوصاف حمیدہ کا اکتساب نہیں کر سکتا۔ غزالی کے نزدیک مثبت عمل کے صحیح نتائج حاصل کرنے کے لئے منفی عمل بے حد ضروری ہے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا (۹۱: ۹-۱۰)

"جس نے اپنی روح کو پاک کیا وہ کامیاب ہو گیا اور جس نے اسے خاک میں ملا دیا وہ خسارے میں رہا۔"

وہ آلودگیاں جن سے مکمل اجتناب اخلاق حسنہ کی شرط اولین ہے غزالی کے نزدیک ان میں ریا کاری، حب مال، حب اقتدار، غرور و کبر، غضب، حسد، بسیار خوری، کینہ پروری غیبت، چاپلوسی وغیرہ شامل ہیں۔ ان تمام برائیوں کی جڑ حب دنیا ہے جس کے تحت انسان دنیوی شان و شوکت اور آرام و آسائش ہی کو اپنا مقصود سمجھ لیتا ہے۔ جو شخص ترک دنیا کرتا ہے اسے تصوّف کی اصطلاح میں فقیر کہتے ہیں۔ غزالی نے فقراء کی پانچ اقسام بیان کی ہیں:۔

سب سے بلند مقام زاہد کا ہے جسے دنیوی مال و دولت حاصل ہو جائے تو اُسے اس سے روحانی اذیت محسوس ہوتی ہے۔ وہ اس سے جلد از جلد چھٹکارا حاصل کرنا چاہتا ہے۔

دوسرے درجے پر راضی ہے جس کے پاس مال و دولتِ دنیا کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہوتا ہے۔ وہ ہر حال میں خوش رہتا ہے۔

تیسرے درجے پر قانع ہے۔ جو مال و دولت کے حصول کی خواہش تو رکھتا ہے لیکن اس کے لئے عملی اقدامات نہیں کرتا۔

چوتھے مقام پر حریص ہے جو مال و دولت کے ہونے کی شدید خواہش رکھتا ہے لیکن کسی وجہ سے حاصل نہیں کر سکتا۔

سب سے کم تر مرتبہ مضطر کا ہے۔ جو مال و دولت کے نہ ہونے کے باعث پریشانی اور گھبراہٹ کا شکار رہتا ہے۔

وہ مثبت اوصاف جو غزالی کے نزدیک نصب العین کے حصول کے لئے ضروری ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔ صبر، شکر، اخلاص، صدق، خدا خوفی، محاسبہ، توکل، ذکر و فکر وغیرہ۔ غزالی کے خیال کے مطابق فکر کی بلند ترین صورت خدا کی ذات و صفات کے بارے میں غور و فکر ہے جس کے نتیجے میں خدا سے محبت پیدا ہوتی ہے جو تمام اخلاق حسنہ کی معراج ہے۔ یہ محبت مکمل عرفان کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے محبت کرنے والے کو عارف کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ غزالی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ ایک عارف ہی کو آخرت میں دیدار الٰہی نصیب ہو گا۔ اور یہ روحانی مسرت کی انتہا ہو گی۔

نظریہ تعلیم

غزالی علم کو روح کی غذا تصور کرتا ہے۔ کسی شخص کو تین دن تک کھانا نہ ملے تو اس کی موت واقع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر قلب کو تین دن علم کی غذا میسر نہ آئے تو اس پر بھی گویا موت طاری ہو جاتی ہے۔ علم کی فضیلت اضافی نہیں بلکہ حقیقی اور اصلی ہے۔ یہ بجائے خود اس لائق ہے کہ اسے خود اسی کی طرح چاہا اور حاصل کیا جائے۔ اس کی ایک اپنی لذت ہے۔ یہ ہی انسان کے لئے وجہ امتیاز بھی ہے۔ جس شخص کے دل میں علم کی طلب یا خواہش موجود نہیں وہ یہ سمجھ لے کہ وہ بیمار ہے۔ قرآن اور احادیث میں علم کی فرضیت اور اہمیت پر بہت کچھ بیان کیا گیا ہے۔ علم اور جہل برابر نہیں ہو سکتے۔ جو شخص طلب علم میں نکلتا ہے اللہ تعالیٰ اسے ایسے راستے پر ڈال دیتا ہے جو سیدھا جنت کی طرف جاتا ہے۔ علم کا حصول نوافل سے بہتر ہے۔ یہ ایک بہترین جہاد ہے۔ علم مال و دولت سے بدرجہا افضل ہے اس لئے کہ مال و دولت کی حفاظت کرنا پڑتی ہے جبکہ علم خود حفاظت کرتا ہے۔ دولت خرچ کرنے سے گھٹتی ہے اور علم پھیلانے سے مزید بڑھتا ہے۔

غزالی کا خیال ہے کہ جو شخص خود علم حاصل کرتا ہے اس پر فرض ہے کہ وہ یہ فیض دوسروں تک بھی پہنچائے تعلیم کے اس فریضے کو ادا کرنے میں حکمت کی ضرورت ہے جو شخص لوگوں کو تعلیم دیتا ہے اس کی بخشش و کامیابی کے لئے اللہ خود مدد کرتا ہے غزالی کے افکار کی روشنی میں تعلیم کے حسب ذیل مقاصد سامنے آتے ہیں۔

۱۔ آخرت کی معرفت کا حصول تعلیم سے انسانی کا نقطہ نظر وسیع ہوتا ہے۔ وہ اسی چند روزہ حیات کی بھول بھلیوں میں الجھ کر نہیں رہ جاتا بلکہ آنے والی زندگی کے اسرار و رموز سے آگاہی بھی حاصل کرنا چاہتا ہے۔

۲۔ تعلیم کا ایک مقصد فکر آخرت کی نشوونما بھی ہے۔ یہ انسان کو دائمی مسرتوں کے حصول کے لیے تیار کرتی ہے۔ عارضی خوشیوں کے طلسم سے نکال کر مستقل سعادت اور اخروی کامیابی کی تمنا پیدا کرتی ہے۔ نئے سے نئے افق سامنے لاتی ہے تاکہ انسان ان تک

رسائی حاصل کرنے کی جدوجہد کی خاطر اپنے آپ کو مستعد کرے۔

۳۔ تعلیم معرفتِ الٰہی کے حصول کو آسان بناتی ہے یعنی اصل حقیقت سے آشنا ہونے میں مدد کرتی ہے۔ جہالت اندھیرا ہے۔ علم روشنی ہے۔ اس کی وساطت سے اعلیٰ افکار کا شعور پروان چڑھتا ہے۔

۴۔ تعلیم انسان کو رضائے خداوندی کے حصول کے لئے آمادہ و تیار کرتی ہے۔ انسان کے اغراض و مقاصد کا دائرہ وسعتوں سے ہمکنار ہو جاتا ہے تعلیم محض اربابِ جاہ و اقتدار کی کاسہ لیسی کی بجائے مالک حقیقی کے روبرو سجدہ ریز ہونے کا ذوق پیدا کرتی ہے۔

۵۔ تعلیم کی وساطت سے انسانی شخصیت کے ظاہر اور باطن دونوں کی متوازن نشوونما ہوتی ہے۔ یوں نہیں ہے کہ محض ظاہر پرستی ہی پر ساری توانائیاں صرف کر دی جائیں یا یہ کہ باطنیت میں الجھ کر انسان ظواہر کی اہمیت سے روگردانی کرے۔ دونوں پہلوؤں کی مناسب آبیاری ضروری ہے تاکہ معتدل تشخص ابھر کر سامنے آسکے۔

۶۔ تعلیم اعلیٰ کردار کی تشکیل میں ممد و معاون ثابت ہوتی ہے۔ استحکام ذات، خود اعتمادی اور اصابت رائے اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان کا شعور بیدار ہو۔ اعلیٰ قدروں کی نوعیت اور اہمیت سے مکمل آگاہی حاصل ہو۔ عادات و اطوار میں شائستگی، اخلاق و کردار میں بلندی اور سیرت کی پختگی کی خاطر علم و معرفت کا حصول ناگزیر ہے۔ تعلیم اس اعتبار سے اہم رول ادا کرتی ہے۔

غزالی کا خیال ہے کہ تعلیم کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے نفس کو برائیوں سے پاک کیا جائے۔ دنیا کی محبت دل سے نکال دی جائے۔ تکبر سے دور رہا جائے۔ نصب العین سے قرب کی تمنا پیدا کی جائے۔ اپنے آپ کو فضائل سے آراستہ کیا جائے۔ جب تک ایک طالب علم ان صفات کا پہلے اکتساب نہیں کر لیتا کمالات حاصل نہیں کر سکتا۔ تعلیم کے عمل میں استاد اور شاگرد کا رشتہ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ دونوں میں ہم آہنگی پائی جانی چاہیے۔ شاگرد آداب کا لحاظ کرے اور معلم یا استاد شاگردوں کو اپنی اولاد کی طرح سمجھے ان پر شفقت کرے محبت سے پیش آئے۔ سختی اور درشتی سے اجتناب کرے۔ معلم کا منصب ایک پیغمبرانہ

منصب ہے۔ اسے حرص اور ہوس، اجر و ثواب کی طلب سے بلند و بالا رہنا چاہیے۔ اسے اپنی محنت کا صلہ تو کجا شکریہ بھی وصول نہیں کرنا چاہیے۔ بے غرض ہو کر شاگردوں کی رہنمائی کرنی چاہیے۔ ہاں البتہ اس کی معاشی ضروریات کے لئے لوگ ایک وظیفہ سا مقرر کر دیں تو ٹھیک ہے۔ اسے خود کسی قسم کے معاوضے کی طلب نہیں کرنی چاہیے۔ اس کی نظر آخرت پر رہنی چاہیے۔ خود محنت کرے اور شاگردوں کو محنت کرائے۔ علوم کی ترتیب کا خیال رکھے۔ تدریج کے ساتھ علوم سکھائے۔ اختلافِ رائے کی بھی حوصلہ افزائی کرے۔ لیکن شروع شروع میں بہت زیادہ سوال نہ اٹھائے جائیں تو بہتر ہے طالب علموں کی ذہنی سطح کے مطابق بات کی جائے۔

مذہبی زبان کی تفہیم کا مسئلہ

تفصیلاً کہا جا چکا ہے کہ غزالی نے اپنے مابعد الطبیعیاتی تصورات میں عقلیت کی بجائے ارادیت کا نظریہ پیش کیا جس کے مطابق کائنات کی تخلیق اور اس کے ارتقا جیسے بنیادی مسائل کو سمجھنے کے لئے مشیت خداوندی کے صحیح وقوف کی ضرورت ہے اس نے اس نظریئے کا بڑے زور دار طریقے سے اظہار کیا کہ یہ خدا کا ارادہ ہی ہے جو اس پوری کائنات اور اس کے مختلف شعبوں میں اصل الاصول کے طور پر کارفرما ہے۔ یہ اس کی کُلَّ یَوۡمٍ هُوَ فِی شَاْنٍ (۵۵ : ۲۹) اور یَزِیۡدُ فِی الۡخَلۡقِ مَا یَشَآءُ (۳۵ : ۱) کی ہی کیفیت ہے جو اس کائنات کی نیرنگیوں اور پیہم تغیر پذیریوں کو اساس فراہم کرتی ہے۔ اس امر کی معرفت بنیادی طور پر غزالی کو اس وقت حاصل ہوئی جب وہ عقل و استدلال کی بھول بھلیوں میں سرگردانی کرنے کے بعد تشکیک کی انتہاہ گہرائیوں اور بے یقینی کی تاریکیوں میں گھر چکا تھا۔ اس پر ہر طرف سے مایوسی مسلط ہو چکی تھی۔ اسے یقین تھا کہ توفیق الٰہی کے باعث اسے ایمان کی دولت ازسرنو میسر آئی۔ اس پہلو کی جانب غزالی کے طریقہ کار کی بحث میں توجہ مبذول کرائی جا چکی ہے [۱]

---

[۱]: دیکھئے ص ص: ۲۰۳ - ۲۰۶

غزالی نے اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر صدقِ دل سے یہ محسوس کیا کہ خدا کا ارادہ اس کائنات کی بنیاد ہے۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اگر ہم کائنات کے اسرار کو سمجھنا چاہتے ہیں تو ہم پر یہ لازم ہے کہ ہم خدا کے ارادے کو سمجھنے کی کوشش کریں اور خدا کے ارادے کو سمجھنے کی بہترین صورت یہ ہے کہ ہم قرآن پر غور و فکر کریں کیونکہ قرآن خدا کے ارادے کے اظہار کی مکمل ترین شکل ہے۔ قرآن فہمی ہی سے مابعد الطبیعی مسائل کے بارے میں صحیح نقطۂ نظر پیدا ہوگا۔ غزالی عقل کی اہمیت کا معترف تھا۔ اس کا مظاہرہ اس نے اپنی کتاب "تہافتہ الفلاسفہ" میں بڑی خوبصورتی کے ساتھ کیا۔ اس کا موقف یہ تھا کہ توفیق الٰہی سے بہرہ ور ہو کر عقل و منطق بھی ارادیت ہی کے نقطۂ نظر کو پایۂ ثبوت تک پہنچاتی ہے اور اسی کی مدد سے فلاسفہ کی پیش کردہ جبریت کا بطلان کیا جا سکتا ہے۔

قرآن کی زبان کے بارے میں غزالی نے اپنی کتاب فیصل التفرقہ بین الاسلام والزندقہ[1] میں نہایت فکر انگیز بحث کی جس سے نہ صرف یہ کہ ایک مثبت فلسفۂ مذہب کی بنیاد فراہم ہوتی ہے بلکہ قرآن کے مفہوم و مطالب کی ان سطحوں کا بھی سراغ ملتا ہے جو مختلف ذہنی استعداد کے لوگوں کے لئے ہدایت کا سامان مہیا کرتی ہیں۔ مختلف گروہوں کے باہمی تنازعات اور چھوٹے چھوٹے مسئلوں پر تکفیر و تکذیب کے لایعنی سلسلوں پر اظہار خیال کرتے ہوئے غزالی نے کہا کہ یہ سب کچھ دراصل خام خیالی کے باعث ہے۔ تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس چیز کے وجود کی خبر دی ہے اس کے وجود کو تسلیم کیا جائے لیکن وجود کے پانچ مدارج ہیں اور ان مدارج سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقے کی تکذیب کرتا ہے۔ غزالی نے ان مراتب خمسہ کی تفصیل یوں بیان کی۔

اوّل۔ وجود ذاتی ———— یعنی وجود خارجی۔

---

[1]: اردو زبان میں اس کتاب کے خلاصے اور اس کے مشتملات پر بحث کے لئے دیکھئے مقالات سرسید جلد III ص ص ۱۰۳ — ۱۲۵

دوم۔ وجود حسی ______ یعنی صرف حاسہ میں موجود ہونا مثلاً خوابوں میں نظر آنے والی اشیاء یا بیماری کی حالت میں دکھائی دینے والی خیالی صورتیں۔ وغیرہ وغیرہ۔

سوم۔ وجود خیالی ______ یعنی صرف خیال میں موجود ہونا۔ مثلاً کسی شے کو دیکھ کر آنکھیں بند کر لی جائیں۔ اور پھر اس کی شکل کو اپنے ذہن میں قائم کیا جائے۔

چہارم۔ وجود عقلی ______ یعنی کسی شے کی اصل حقیقت مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز ہمارے ہاتھ میں ہے اور مقصد یہ ہو کہ ہمارے احاطۂ اختیار میں ہے تو یہ قدرت اور اختیار ہاتھ کا وجود عقلی ہو گا۔

پنجم۔ وجود شبہی ______ یعنی وہ شے جو خود موجود نہ ہو لیکن اس کے مشابہ کوئی چیز موجود ہو۔

غزالی نے اس بحث سے یہ نتیجہ نکالا کہ شریعت میں جن چیزوں کا ذکر آیا ہے ان کے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے۔ لیکن اگر مذکورہ بالا اقسام میں سے کسی قسم کے مطابق اس کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو یہ کفر نہ ہو گا بلکہ یہ تاویل ہو گی اور تاویل سے کسی فرقے کو مفر نہیں غزالی نے کہا کہ امام احمد بن حنبلؒ تاویل سے احتراز کرتے تھے لیکن بعض معاملات میں انہیں بھی تاویل کا سہارا لینا پڑا۔ مثلاً یہ احادیث کہ "حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے"؛ "مسلمانوں کا دل خدا کی انگلیوں میں ہے"؛ "مجھے یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہے"، اسی طرح یہ حدیث کہ: "قیامت کے روز اعمال تولے جائیں گے۔" ان سب کی تاویل ضروری ہو جاتی ہے۔ آخری حدیث "یعنی یہ کہ قیامت کے روز اعمال تولے جائیں گے" کے بارے میں استدلال کرتے ہوئے غزالی نے کہا کہ اعمال کا تولا جانا خلافِ عقل ہے کیونکہ اعمال عرض ہیں۔ اشاعرہ نے کہا تھا کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نامۂ اعمال کے کاغذ تولے جائیں گے۔ معتزلہ نے کہا کہ تولنے سے مراد انکشافِ حقیقت ہے۔ اس حدیث کی تاویل مختلف طریقوں سے کی جا سکتی ہے۔ یہ کہنا کہ اعمال فی نفسہٖ تولے جائیں گے اور یہ کہ ان میں وزن پیدا ہو جائے گا غزالی کے نزدیک جہالت اور بے عقلی کی دلیل ہے۔

اصولِ تاویل کی تشریح کرتے ہوئے غزالی نے کہا کہ جن اشیاء کا ذکر شریعت میں موجود

ہے اولاً ان کا وجود ذاتی تسلیم کرنا چاہیے اور اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود ذاتی مراد نہیں ہو سکتا تو وجود حسی، پھر وجودِ خیالی، پھر وجودِ عقلی اور پھر وجود شبہی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دلیل قطعی کا معیار کیا ہوگا؟ ممکن ہے کہ ایک شخص کے نزدیک جو دلیل قطعی ہو وہ دوسرے کے نزدیک نہ ہو۔ اس بارے میں غزالی نے کوئی حتمی معیار پیش نہیں کیا۔ تاہم غزالی کی عظمت اس بات میں ہے کہ اس نے تاویل کی اہمیت کو واضح کر کے مسلم فکر میں کشادگی اور وسیع النظری کو فروغ دیا۔

ابن باجہ

المتوفی سنہ ۱۱۳۸ء

ابوبکر محمد ابن یحییٰ ابن صائغ/ابن باجہ سپین کا عظیم فلسفی، سائنس دان، شاعر اور نامور موسیقار تھا۔ اس کی تاریخ پیدائش کے بارے میں حتمی طور پر کچھ معلوم نہیں ہے۔ البتہ اس کے سالِ وفات کے بارے میں تذکرہ نویسوں کے ہاں اتفاق پایا جاتا ہے۔ اس نے ۱۱۳۸ء میں وفات پائی۔ وہ سپین کے شہر سرقسطہ یا سارا گوسا میں پیدا ہوا۔ اس نے مختلف علوم و فنون میں مہارت حاصل کی۔ وہ حافظ قرآن بھی تھا۔ اس نے فلسفہ، منطق، ریاضی طبیعیات، ہیئت اور طب وغیرہ میں بطور خاص گہری نظر پیدا کی۔ وہ ارسطو کا مداح اور عظیم شارح تھا۔ اس نے کم عمری ہی میں شہرت حاصل کر لی۔ اس کی اکثر تصانیف تلف ہو چکی ہیں تاہم دوسری کتب میں ان کے تذکرے موجود ہیں۔ اس کی مقبول ترین تصانیف میں تدبیر المتوحد، رسالۃ الوداع، کتاب اتصال العقل بالانسان، کتاب النفس اس کی عظمت علمی کا ثبوت ہیں۔ علمی مشاغل کے علاوہ اسے موسیقی سے بھی گہرا لگاؤ تھا۔ اس نے کئی راگ ایجاد کیے۔ اس موضوع پر ایک کتاب بھی لکھی۔ عود بجانے میں اسے خاص ملکہ حاصل تھا۔ اس نے جہاں اپنی عظمت کا سکہ بٹھایا وہاں اسے شدید مخالفت کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ اس کے کئی حاسد پیدا ہو گئے جنہوں نے اس کے بارے میں عجیب و غریب باتیں مشہور کر دیں۔ مثال کے طور پر اس کے ایک معاصر تذکرہ نویس فتح بن خاقان نے لکھا ہے[1] کہ وہ خدا کا منکر تھا، سنن و فرائض کا تارک تھا، حیات بعد الموت کا قائل نہ تھا۔

---

[1] قلائد العقیان ص ص ۳۱۳-۳۱۴ بحوالہ مولانا عبدالسلام ندوی: حکمائے اسلام جلد دوم ص ۲۳

ان باتوں میں مبالغہ دکھائی دیتا ہے۔ بہر حال اسی نوعیت کے خیالات کے باعث جو اس کے ساتھ غلط طور منسوب کیے جانے لگے تھے اسے روایت پسند حلقوں میں ہدفِ تنقید بننا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی موت بھی اسی حسد اور مخالفت کا نتیجہ تھی۔ اسے زہر دے کر ہلاک کیا گیا۔

دیگر فلاسفہ کی طرح ابنِ باجہ بھی عقل کی ابدیت کا قائل تھا۔ اس کا خیال تھا کہ عقل ایک عطیہ الٰہی ہے۔ اس کے علاوہ انسان کے تمام رجحانات اور میلانات اکتسابی ہیں۔ ان سب کے حصول کی خاطر انسان کو محنت اور کوشش سے کام لینا پڑتا ہے۔ اس نے اس نقطۂ نظر کا اظہار کیا کہ ہم خدا کے احکام پر عملدر آمد کر کے اپنے معمولاتِ زندگی میں صحیح رجحانات کو فروغ دے سکتے ہیں۔ خدا کے احکام ہمیں انبیاء کے توسط سے موصول ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ ہم انبیاء کی اطاعت کریں اور ان کی تعلیمات پر عمل کریں۔ اس سے ہمارے اندر ایک ایسی روشنی پیدا ہو جائے گی جس کی مدد سے ہمیں حقائق اشیاء کی ماہیت کا عرفان حاصل ہو گا اور ہم جان لیں گے کہ اشیاء کا مبدا اور منتہا کیا ہے۔ ہمیں اس بات کا بھی کامل یقین حاصل ہو جائے گا کہ خدا ایک ہستی مطلق ہے۔ اس کا کوئی ہمسر اور شریک نہیں، وہی تمام اشیاء کا خالق ہے۔ اسی باطنی روشنی کے سبب ہمیں یہ معرفت میسر آئے گی کہ خدا کا اپنے آپ کو جاننا کائنات کو جاننے کے مترادف ہے اور اس کا علم کائنات ہی دراصل تخلیق کائنات ہے۔ ابنِ باجہ کا خیال تھا کہ باطنی روشنی کے حصول میں حسب ذیل تین امور ممد و معاون ہوتے ہیں۔

اول۔ زبان کو ذکر الٰہی میں مشغول رکھا جائے اور ہر لحظہ خدا کی تسبیح و تہلیل کی جائے۔

دوم۔ اعضائے جسمانی کو نور ہدایت کے تابع کیا جائے۔

سوم۔ ہر اس شے سے علیحدگی اختیار کی جائے جو ذکر الٰہی سے غافل کرنے والی ہو۔

ابنِ باجہ کا خیال تھا کہ اس لائحہ عمل کو اختیار کر کے ہم قربِ الٰہی کی منزل کی جانب گامزن ہو سکتے ہیں۔ اسی طرز کے خیالات کی بنا پر ہمیں ابنِ باجہ کے ہاں متصوفانہ رجحانات کا پتہ چلتا ہے۔ اس نے واضح طور پر کہا کہ صفائے باطن کے توسط سے ہمیں وہ نور معرفت

حاصل ہو جاتا ہے جس کی مدد سے ہم معقولات کا اسی طرح بلاواسطہ ادراک حاصل کر لیتے ہیں جیسے ایک عام انسان اپنی ظاہری آنکھوں کی مدد سے اشیاء کا مشاہدہ کرتا ہے۔ ان معقولات کی معرفت کے حوالے سے ہم پر دنیا و مافیہا کے تمام راز منکشف ہو سکتے ہیں۔ ابنِ باجہ اولیاء اللہ اور مقربانِ خاص کی عظمت کا بے حد معترف تھا۔ اس کے نزدیک انبیاء کے بعد اولیاء اللہ بلند ترین مقام پر فائز ہوتے ہیں۔

نفسیات

ابنِ باجہ نے اپنی نفسیات کی بنیاد طبیعیات پر رکھی۔ اس کے خیال کے مطابق اجسام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک طبعیہ، دوسری صناعیہ۔ طبعیہ کی مثال انسان اور دیگر تمام حیوانات ہیں جبکہ صناعیہ کی مثال کرسی، میز، کتاب وغیرہ ہیں۔ یہ تقسیم اس نقطۂ نظر سے کی گئی ہے کہ بعض اشیاء کا محرک خود ان کے اندر موجود ہوتا ہے اور بعض کا خارج میں۔ عضویاتی اشیاء میں پائے جانے والے محرک کو روح کا نام دیا جاتا ہے۔ ابنِ باجہ کے خیال کے مطابق انسانوں کے علاوہ تمام حیوانات میں بھی روح موجود ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اس نے نفسیات حیوانات کی اہمیت کو بھی ملحوظ رکھا۔ ارسطو سے پیشتر روح کے مباحث میں فلاسفہ کے پیش نظر بالعموم صرف روحِ انسانی کا تصور ہوتا تھا۔ ارسطو نے اسے دیگر حیوانات تک وسیع کر دیا۔ ابنِ باجہ نے بھی یہی روش اختیار کی۔

ابنِ باجہ نے روح کے تین ذطائف بیان کئے۔ اول غاذیہ، دوم حاسہ، سوم متصورہ غاذیہ کا تعلق جسم کے تحفظ اور نشوونما سے ہے۔ بھوک اور پیاس کی حالت میں جب انسان غذا اور پانی کی جستجو کرتا ہے تو وہ ایک روحانی کیفیت کے پیدا ہونے کے باعث ایسا کرتا ہے۔

حاسہ مختلف حواس، احساسات اور جذبات کے ساتھ متعلق ہے۔ غم، خوشی، غصہ، محبت، نفرت وغیرہ روح کی کیفیات ہیں جو مختلف اسباب کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں۔

متصورہ کا تعلق غور و فکر اور دلیل و برہان سے ہے۔ روح کی بدولت ہم میں استنتاج

اور تفکر و تدبر کے اوصاف رونما ہوتے ہیں۔

ابنِ باجہ کا خیال تھا کہ روح کے پہلے دو وظائف یعنی غاذیہ اور حاسہ انسانوں اور حیوانوں میں قدرِ مشترک کا درجہ رکھتے ہیں جبکہ تیسرا وظیفہ یعنی غور و فکر محض انسانوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ اُس کے نزدیک یہ تینوں وظائف ذریعہ ہائے علم بھی ہیں جن کی وجہ سے اشیار کی آگہی حاصل ہوتی ہے۔ ان کے علاوہ ایک ذریعۂ علم اور بھی ہے جو عقل فعال کے اثر سے پیدا ہوتا ہے اور وحی و الہام یا رؤیائے صادقہ کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یوں ابنِ باجہ کے نظریئے کے مطابق وحی و الہام کو روح کا وظیفہ فقط ثانوی طور پر ہی کہا جاسکتا ہے۔

ابنِ باجہ کا خیال تھا کہ غاذیہ کا اظہار دو طرح سے ہوتا ہے۔ ایک جسم کے تحفظ اور نشوونما میں جیسا کہ اوپر ذکر کیا جاچکا ہے اور دوسرے افزائشِ نسل میں۔ پہلے تو عضویہ کی اپنی نشوونما ہوتی ہے اور پھر تکمیل کے بعد اس کے اندر ایک اضافی استعداد پیدا ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ یہی اضافی استعداد افزائشِ نسل کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ پیرانہ سالی تک یہ استعداد موثر کردار ادا کرنے کے قابل رہتی ہے۔

اسی طرح ابنِ باجہ کے نزدیک حسّی ادراک کی بھی دو صورتیں ہیں۔ یا تو یہ بالفعل ہوتا ہے یا بالقوۃ۔ بالقوۃ حسّی ادراک کو بالفعل حسّی ادراک میں تحویل کرنے کے لئے کسی محرک کی ضرورت ہے۔ اس محرک کو کوئی محسوس شے ہونا چاہیئے جو ہمارے اعضائے حواس کی تحریک کا باعث بنے۔ ارسطو کی طرح ابنِ باجہ کا نظریہ یہ تھا کہ اعضائے حواس کی مدد سے ہم ابتداءً اشیائے حس کی صورتوں کا ادراک حاصل کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ صورتیں مادے کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہیں اس لئے ہم اشیار کا کلیتاً ادراک حاصل کر لیتے ہیں۔ ابنِ سینا کی بھی کم و بیش یہی رائے تھی۔ تاہم ابنِ باجہ نے اس کی طرح اندرونی اور بیرونی حواس میں امتیاز نہیں کیا۔ ابنِ باجہ نے کہا کہ حسّی وظیفے کے کئی پہلو ہیں جیسے باصرہ، سامعہ، ذائقہ لامسہ وغیرہ۔ ہر پہلو کے لئے ایک عضوِ حس مختص ہے ان تمام پہلوؤں کو بھی اس نے ثانوی طور پر ارواح کا نام دیا۔ یہ سب ایک اعتبار سے واحد روح کے مختلف شعبے ہیں جسے اس نے حسِ مشترک کہا۔

متصورہ کا انحصار حواس پر ہے جو اس کے لئے مواد مہیا کرتے ہیں۔ ابن باجہ نے حواس اور تصور کو ادراک ہی کی دو اقسام قرار دیا۔ لیکن اس نے ان دونوں کا باہمی فرق واضح کرنے کی کوشش کی۔ حواس اشیا کی موجودگی میں پیدا ہوتے ہیں جبکہ تصورات اشیا کی عدم موجودگی میں رونما ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں حواس مخصوص اور محدود ہیں۔ جبکہ تصورات عمومی نوعیت کے حامل ہوتے ہیں۔ تصور کا عمل بیداری کے علاوہ نیند میں بھی جاری رہتا ہے۔ خواب اسی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ مزید براں یہ ضروری نہیں ہے کہ جس ترتیب کے ساتھ حواس حاصل ہوتے ہیں اسی کے مطابق ان کا تصور پیدا ہو۔ تصور میں ایک نئی اور نرالی ترتیب ظاہر ہو سکتی ہے جیسے مکھن کا پہاڑ، دودھ کا سمندر، سونے کا درخت وغیرہ۔ متصورہ بالآخر استدلال پر منتج ہوتی ہے جس کی بدولت انسان اپنا مافی الضمیر بیان کرنے کے اہل ہو جاتا ہے۔ عقل ہی کی وجہ سے کلیات کا علم حاصل ہوتا ہے جو محسوسات، مدرکات اور متصورہ اشیا کی مکمل شناسائی کا باعث بنتے ہیں۔ خود قوتِ متصورہ انسان کی عقلی تدابیر کو بروئے کار لانے کے لئے بڑا موثر اور فعال کردار ادا کرتی ہے۔ اسی کی بدولت انسان یہ طے کر سکتا ہے کہ کسی خاص ذہنی سطح کے لوگوں کے لئے اور کسی خاص قسم کے ماحول میں معقول اخلاقی اور روحانی رویوں کی ترویج کس انداز سے کی جا سکتی ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "لوگوں سے ان کے عقلی معیار کے مطابق گفتگو کی جائے" قرآن نے بھی صداقتوں کے ابلاغ کے لئے ان تمثیلات اور علامات کا استعمال کیا ہے جو عربوں کی نفسیاتی صورتِ حال اور ان کے جغرافیائی ماحول سے بھرپور مناسبت کے حامل ہیں۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ ابن باجہ سے پہلے ابن سینا نے بھی پیغمبروں کے اوصاف کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے کمالِ عقل کے ساتھ ساتھ ان کی قوت متصورہ کی اہمیت کو بطور خاص بیان کیا تھا۔

اخلاقیات

ابن باجہ کے اخلاقی تصورات کا اس کی نفسیات سے گہرا تعلق ہے۔ اس کے نزدیک افعال کی دو اقسام ہیں۔ حیوانی اور انسانی اعمال۔ حیوانی اعمال چونکہ خالصتاً فطری تقاضوں کے

تحت سرانجام پاتے ہیں اس لحاظ سے وہ حیوانوں اور انسانوں میں مشترک ہیں۔ مثال کے طور پر کھانا کھانا، مل جل کر رہنا، غصے میں آنا وغیرہ۔ اس کے برعکس کچھ اعمال صرف انسانوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مثلاً عقل واستدلال سے کام لینا، اخلاقی اقدار کی پابندی کرنا، روحانی منازل کو طے کرنا وغیرہ۔ انسان کا ایک خاصہ یہ ہے کہ وہ حیوانی اعمال کو بھی تہذیب و شائستگی کے سانچوں میں ڈھال کر سرانجام دیتا ہے۔ اسی میں اس کی برتری کا راز پوشیدہ ہے مثال کے طور پر اگر انسان راستے میں پڑے ہوئے پتھر سے ٹھوکر کھا کر ایک فطری اور فوری ردعمل کے طور پر اسے ہٹا دے تو یہ اس کا اضطراری عمل ہو گا لیکن وہ یہی عمل اس نیت کے ساتھ کرے کہ آئندہ اسے یا کسی اور کو اس پتھر سے ٹھوکر نہ لگے تو یہ خالصتاً انسانی عمل کی ایک مثال ہو گا۔ ابنِ باجہ کا خیال تھا کہ ایسی صورتیں شاذ ہی ہوتی ہیں کہ انسانی عمل محض حیوانی سطح سے متعلق ہو۔ اس میں انسانی عقل و تجربہ کی بدولت قلب ہیئت ضرور رونما ہوتی ہے۔ حیوانات، جبلت، کی سطح پر رہتے ہیں جبکہ انسان جبلت سے آگے بڑھ کر عقل کی سطح پر زندگی بسر کرتا ہے۔ وہ مختلف چھوٹے چھوٹے مقاصد کی تکمیل کی خاطر تقسیم کار کر لیتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس تقسیم کار کی وجہ سے معاشرے کا ہر فرد اپنے مقام پر کچھ فرائض کی بجا آوری میں مصروف ہے۔ وہ فرائض بجائے خود بالکل معمولی اور سطحی نوعیت کے دکھائی دیتے ہیں لیکن ان سب کی تکمیل دراصل زندگی کے اعلیٰ مقاصد کی جانب گامزن ہونے کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ زندگی کو متفرق شعبوں میں تقسیم کر کے مختلف لوگوں کو جدا جدا امور تفویض کرنا اور ان امور کے ساتھ کچھ فرائض کو وابستہ کر کے ان کی سرانجام دہی کی تدابیر اختیار کرنا خالصتاً انسانی عمل ہے۔ فرائض منصبی کے اسی تعین کو اخلاقیات کا نام دیا جاتا ہے گویا ابنِ باجہ کا خیال تھا کہ اخلاق کا تعلق انسان ہی سے ہے۔ وہی مکلف اور ذمہ دار ہے حیوانوں کو معیارِ اخلاق کے حوالے سے جانچنا غلط ہے۔

ابنِ باجہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ بعض اعمال خود اپنی سرشت کے اعتبار سے خیر ہیں اور بعض محض حادثاتی طور پر یا صرف محدود مقاصد کے پیش نظر خیر ہوتے ہیں۔ مقدم الذکر اعمال کو خود ان کی اپنی خاطر چاہا اور حاصل کیا جاتا ہے جبکہ موخر الذکر اعمال بلند تر مقاصد کے حصول

کا ذریعہ ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی حیثیت اضافی ہے۔ بعض حالتوں میں وہ اعمال جائز، مستحسن بلکہ واجب ہوتے ہیں۔ لیکن ممکن ہے کسی دوسری متبادل صورت حال میں وہی اعمال ناجائز، قبیح اور ممنوع قرار پائیں۔ یوں ابنِ باجہ کے خیال کے مطابق مختلف مناصب سے متعلق نیکیوں کا تصور یا ہمدگر مختلف ہو سکتا ہے۔ میکنزی نے اس بات کو واضح کرنے کے لئے "اخلاقی خیر" اور "خیر مطلق" کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں[1] اسی فرق کو ابن باجہ نے ملحوظ رکھا۔

ابنِ باجہ نے نیک اعمال کو ایک اور لحاظ سے بھی تقسیم کیا۔ اس نے کہا کہ کچھ نیکیاں ایسی ہیں جنہیں محض ظاہری شکل کے اعتبار سے نیکی کہا جا سکتا ہے۔ اور کچھ ایسی ہیں جن کے پیچھے فکر اور انتخاب کا عمل کارفرما ہوتا ہے۔ کتے کی وفاداری، گائے کی شرافت یا گدھے کی بردباری جو ضرب الامثال کا درجہ رکھتی ہیں نیکیوں کے پہلے زمرے میں شامل کی جا سکتی ہیں۔ انسان کے لئے ایسی نیکیوں کی کوئی اہمیت نہیں۔ انسانی سطح پر انہی اعمال کو خیر قرار دیا جا سکتا ہے جن کا ارتکاب سوچ سمجھ کر اور باقاعدہ انتخاب کے عمل کے بعد یعنی متبادل صورتوں میں سے کسی ایک کو چن کر کیا گیا ہو۔ تاہم بعض اوقات ایک انسان بار بار نیک اعمال کا ارتکاب کر کے نیکی کا اس قدر عادی ہو جاتا ہے کہ اس کے نزدیک شر کی کوئی صورت ایک متبادل کی حیثیت سے قابل توجہ نہیں رہتی۔ وہ ہر لحظہ نیکی کی روش پر قائم رہتا ہے۔ ابنِ باجہ کے خیال کے مطابق یہ نیکی کا بلند ترین درجہ ہے جہاں انسان ضمنی اور عارضی مقاصد کی سطح سے اوپر ہو کر خیر کل کو اپنا بلاواسطہ مقصود و منتہا بنا لیتا ہے۔ یہ وہ درجہ ہے جہاں شر کا وجود باقی نہیں رہتا۔ اس لئے اس درجہ تک رسائی حاصل کرنے کے بعد انتخاب کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ انسان پر جبر کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور وہ نیکی کے علاوہ کسی اور چیز کو منتخب کرنے کا اہل ہی نہیں رہتا۔ یہ نیکی کا خالصتاً قدسی تصور ہے جسے بہت کم لوگ حاصل کر سکتے ہیں۔ اسی درجہ کو جرمن مفکر کانٹ نے ارادہ طیبہ کا نام دیا تھا۔ ابن باجہ کے نزدیک نیکی کا یہ وہ مقام ہے

---

[1] J. S. Mackenzie, A Manual of Ethics, p. 226.

جہاں وحی والہام کی رہنمائی بلیسر آتی ہے اور انسان صفات خداوندی سے متصف ہو کر سعادتِ ابدی سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔

ابنِ باجہ کے نزدیک ایک عام آدمی کی اخلاقی زندگی میں نفسِ عاقلہ کو نفسِ حیوانی کی رہنمائی کرتے رہنا چاہیے۔ بلکہ اس کے خیال کے مطابق نفسِ حیوانی کا یہ قدرتی تقاضا ہے کہ وہ نفسِ عاقلہ کا اتباع کرے۔ وہ لوگ جو اس قدرتی تقاضے کو پورا نہیں کرتے متلون مزاجی کا مظاہرہ کرتے ہیں یا جذبات، سے مغلوب ہو جاتے ہیں، وہ دراصل حیوانی سطح پر زندہ رہتے ہیں۔ ایسے لوگ جو تدبر اور عقل ودانش کی نعمت سے بہرہ ور ہوتے کے باوجود حیوانی سطح پر زندگی بسر کرتے ہیں ایک لحاظ سے حیوانوں سے بھی بدتر ہیں۔ قرآن نے اسی قسم کے لوگوں کے لئے کہا:۔

اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ (۷ : ۱۷۹)

"وہ چوپایوں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گئے گزرے۔"

اخلاقیات کے نقطۂ نظر سے آزادیٔ ارادہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اسی سے اعمال کی ذمہ داری اور جوابدہی کا تصور وابستہ ہے۔ ابن باجہ کو اس بات کا احساس تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ تاہم اس کی بعض تحریروں سے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے وہ ہمہ گیر جبریت کا قائل ہو۔ اشاعرہ اور غزالی کی طرح اس نے بھی اس نظریئے کا اظہار کیا کہ خدا صرف انسان کا ہی نہیں بلکہ اس کے تمام اعمال کا بھی خالق ہے۔ دیکھتے ہیں تو یوں لگتا ہے جیسے اعمال انسان کی اپنی سوچ اور ارادے کے نتیجے کے طور پر سرزد ہو رہے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص انصاف کر رہا ہے تو لگتا ہے جیسے وہ خود اپنی مرضی سے انصاف کر رہا ہے یا اگر کوئی شخص کسی کی خطاؤں کو معاف کر رہا ہے تو اپنی رضا ورغبت اور نیت کے ساتھ ایسا کر رہا ہے۔ ابن باجہ کا خیال تھا کہ اصل صورتِ حال یوں نہیں ہے بلکہ یوں ہے کہ سب کچھ مشیت ایزدی کے تحت رونما ہو رہا ہوتا ہے۔ نظام قدرت میں انسان محض ایک آلۂ کار کی حیثیت رکھتا ہے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو ابن باجہ کے ہاں انسانی عمل سے متعلق یہ دونوں متضاد نظریات دراصل انسان کی اخلاقی زندگی کے دو مختلف مراحل سے تعلق رکھتے ہیں۔ جیسا کہ کہا جا چکا ہے استکمالِ نفس کے ابتدائی مراحل میں تو آزادیٔ ارادہ اور اختیار موجود ہوتا ہے کیونکہ انسان کے پیشِ نظر ہر لحظہ کئی

ایسے مواقع موجود ہوتے ہیں جو اسے راہ راست پر قائم رہنے سے باز رکھتے ہیں۔ چنانچہ نیکی کا راستہ منتخب کرنے کے لئے اسے اپنی بھرپور قوتِ ارادی کا استعمال کرنا پڑتا ہے۔ کسی ایک بدل کا انتخاب کر کے اصل میں انسان ایک ذمہ داری کو قبول کرتا ہے۔ اسے بعض چیزوں کے حصول کے لئے بعض دوسری چیزوں کو ترک کرنا پڑتا ہے اس ترک و اختیار کے پیچھے اس کی مجموعی شخصیت یا سیرت کارفرما ہوتی ہے۔ وہ اسی بدل کا انتخاب کرتا ہے جو اس کے عمومی مزاج یا رجحان کے عین مطابق ہو۔ یہی وہ صورت حال ہے جس پر اخلاقی حکم صادر کیا جاتا ہے۔ لیکن جب انسان بلند تر ہو کر ایک ایسے مقام تک جا پہنچتا ہے جہاں خدائی صفات سے اتصال حاصل ہوتا ہے تو آزادی وانتخاب کا عمل بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے اور یوں محسوس ہوتا ہے جیسے انسان پر ایک مقدس جبریت طاری ہو۔

سیاسیات

ابنِ باجہ نے تدبیر منزل اور سیاستِ مدن پر کئی رسائل تصنیف کئے۔ ان میں سے تدبیر المتوحد نام کی کتاب سب سے زیادہ مشہور ہے۔ اپنے سیاسی افکار میں ابنِ باجہ فارابی سے خاصی مماثلت رکھتا ہے مثلاً فارابی کی طرح اس کا بھی خیال تھا کہ انسان اپنی سرشت کے اعتبار سے مدنی الطبع واقع ہوا ہے اور کچھ لوگ اپنی انتاد کے اعتبار سے حاکم اور کچھ لوگ محکوم ہوتے ہیں۔ تاہم فارابی کے افکار پر ابنِ باجہ نے یہ اضافہ کیا کہ ایک متوحد پر بعض حالات میں یہ لازم ہو جاتا ہے کہ عام لوگوں سے الگ تھلک رہنے کو ترجیح دے۔ اس کی رائے تھی کہ خلوت پسندی اور عزلت گزینی فی نفسہ مستحسن فعل نہیں ہے لیکن حصول کمال کے لئے اسے اختیار کرنا بعض اوقات ضروری ہو جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ترک وطن تک کرنا پڑتا ہے۔ عام لوگوں سے کنارہ کشی اگر استکمالِ نفس کے لئے ایک مؤثر لائحہ عمل کے طور پر کی جائے تو یہ اس کے نزدیک ایک قابل قدر چیز ہے لیکن مثالی ریاست میں اس کی چنداں ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ وہاں تمام لوگ استکمال کے مراحل طے کر چکے ہوں گے۔ وہ ایک کامل تمدن میں زندگی بسر کریں گے۔ ایسی مثالی ریاست کو ابنِ باجہ نے افضل الدول کی اصطلاح سے یاد کیا۔ اس میں سب

لوگ باہم مل جل کر رہیں گے۔ ان کے ہاں خلوص اور محبت کا رشتہ استوار ہو گا۔ ان کے درمیان کسی قسم کے تنازعات رونما نہیں ہوں گے بددیانتی، دھوکہ دہی اور مکر و فریب سے مکمل طور پر اجتناب کیا جائے گا۔ خالص غذائیں استعمال کی جائیں گی۔ کھانے پینے میں افراط و تفریط سے کام نہیں لیا جائے گا۔ لہٰذا نہ وہاں طبیب کی ضرورت ہو گی نہ عدالتوں کی، نہ ہی نفاذ قوانین کرنے والے کسی ادارے کی حاجت ہو گی۔ ہر شخص بغیر کسی جبر و اکراہ کے از خود قوانین کی پابندی کرے گا۔ وہاں کسی معلم اخلاق کی بھی ضرورت نہیں ہو گی۔ کیونکہ لوگ اپنی فطرت کے اعتبار سے نیک ہوں گے۔ اس مثالی ریاست کی مثال ان نباتات کی سی ہو گی جو محض فطری قوتوں کے زیر اثر پروان چڑھتی ہیں اور جنہیں مصنوعی عوامل کی کارفرمائی کی حاجت نہیں ہوتی۔

اپنے رسالۃ الوداع میں ابن باجہ نے ریاست کے دو وظائف کا ذکر کیا ہے جنہیں ایک لحاظ سے متبادل قرار دیا جا سکتا ہے۔ پہلا یہ کہ رعایا کے اعمال کا محاسبہ اس نقطۂ نظر سے کرنا کہ صحیح منزل مقصود تک ان کی پیش قدمی جاری رہے تاکہ وہ اعلیٰ ترین اخلاقی اور روحانی نصب العین تک رسائی حاصل کر سکیں۔ ایک مطلق العنان حکمران یہ کام بطریق احسن سرانجام دے سکتا ہے۔ ریاست کا دوسرا وظیفہ یہ ہے کہ اعلیٰ نصب العین کے حصول کی جانب گامزن ہونے کے لئے ذیلی مقاصد کی تکمیل کے ذرائع و وسائل فراہم کئے جائیں تاکہ ان کی بتدریج تکمیل سے اصل نصب العین تک کا سفر جاری رکھا جائے یہ وظیفہ اس ریاست کے حکمران کو سرانجام دینا پڑتا ہے جو مثالی نہ ہو۔

ابن باجہ اس نظریے کا قائل تھا کہ دستور سازی کا کام حاکم مقتدر کو کرنا چاہیے اور اس عمل میں شریعت اور احکام خداوندی کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اس نے بڑے واضح الفاظ میں اس خیال کا اظہار کیا کہ جو لوگ خدا کے احکام کی متابعت میں زندگی بسر کرتے ہیں کبھی گمراہ نہیں ہو سکتے۔

ابنِ طفیل

المتوفی ۱۱۸۵ء

ابوبکر محمد ابنِ عبدالمالک ابنِ محمد ابنِ محمد ابنِ طفیل اندلس کا ایک نامور فلسفی، طبیب، ریاضی دان اور شاعر تھا۔ وہ عربی النسل تھا اور عرب کے مشہور قبیلہ قیس سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے سنِ ولادت کے بارے میں اختلاف ہے۔ تاہم اس بات پر سبھی متفق ہیں کہ وہ سپین کے شہر غرناطہ میں بارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں پیدا ہوا اور اس نے ۱۱۸۵ء میں مراکش میں وفات پائی۔ اس نے ابتدا میں طب کا پیشہ اختیار کیا اور اس میں خاصی شہرت پائی۔ پھر مختصر عرصے کے لئے حاکمِ غرناطہ کا پرائیویٹ سیکرٹری اور کاتب رہا۔ بالآخر خلیفہ ابویعقوب یوسف بن عبدالمومن کا سرکاری طبیب اور وزیر مقرر ہوا۔ اس دوران میں اس نے خلیفہ کو اپنی علمیت سے بہت زیادہ متاثر کیا۔ خود خلیفہ بھی فلسفہ و حکمت کا دلدادہ اور اہل حکمت کا قدر دان تھا اور اس نے اپنے دربار میں بہت سے اہل دانش کو جمع کر رکھا تھا جن کے مباحثوں سے وہ خوب لطف اندوز ہوتا تھا۔ اس نے ابنِ طفیل کو قاضی بھی مقرر کیا۔ وہ اس کی قابلیت کا بے حد معترف تھا۔ ابنِ طفیل نے اس قرب خاص سے خوب استفادہ کیا۔ مختلف اہل علم و دانش کی پذیرائی کرائی۔ اسی کی بدولت ابن رشد کو یوسف بن عبدالمومن کے دربار میں رسائی حاصل ہوئی۔

ابنِ طفیل نے فلسفہ، طب، ریاضی، طبیعیات اور دیگر سائنسی علوم میں بہت شہرت حاصل کی اور گمان کیا جاتا ہے کہ اس نے ان موضوعات پر کئی کتابیں لکھیں۔ لیکن اس وقت اس کی صرف ایک ہی کتاب موجود ہے جو حی بن یقظان کے نام سے معروف ہے۔ اس کتاب کا اردو سمیت کئی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ابنِ باجہ نے ارسطو کی کتابوں کی تشریح و تلخیص

کا جو کام شروع کیا تھا وہ نامکمل رہ گیا تھا۔ یوسف بن عبد المومن نے ابن طفیل کے روبرو اپنی اس خواہش کا اظہار کیا کہ اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا جانا چاہیے تو ابن طفیل نے یہ اہم کام ابنِ رشد کے سپرد کروایا۔

ابنِ طفیل کی کتاب حی ابنِ یقظان ایک تمثیلی داستان ہے جس میں اس نے مختلف فلسفیانہ مسائل کے بارے میں اپنے نظریات کو ایک کہانی کی صورت میں پیش کیا ہے۔ اخلاقی اور مابعد الطبیعی حقائق کے ابلاغ کے لئے تمثیلی پیرائے کا استعمال کئی اور دانشوروں نے بھی کیا ہے۔ مسلم حکما میں ابنِ سینا نے حیّ ابن یقظان ہی کے نام سے فلسفیانہ اہمیت کا ایک قصہ تحریر کیا تھا سعدی شیرازی، رومی اور دیگر کئی مفکرین اور شعراء نے قصص و حکایات بیان کر کے اخلاقی اسباق کو بڑی مہارت سے اور نہایت مؤثر انداز میں ذہن نشین کرانے کی کوشش کی خود قرآن پاک نے بھی اجتماعی شعور کی تربیت کے لئے اقوامِ رفتہ کے عروج و زوال کی داستانوں کو دلنشین پیرائے میں بیان کیا ہے۔

حیّ ابن یقظان کا خلاصہ اور اس کی فلسفیانہ تصریحات

لکھا ہے کہ کسی غیر آباد جزیرے میں ایک انسانی بچہ والدین کے بغیر رونما ہوا۔ اس کا نام حیّ ابنِ یقظان تھا ایک ہرنی اسے دودھ پلاتی اور اپنے بچوں کے ساتھ اس کی نگہداشت کرتی جب وہ بچہ بڑا ہوا تو اس نے اپنے ساتھی جانوروں کی زبان بولنا شروع کر دی اور وہ انہی کی طرح چار ٹانگوں پر چلنے لگا۔ جنگل کے جانوروں اور فطرت کی معاندانہ طاقتوں کا مقابلہ کرنے کے لئے اس میں وہ قوتِ مدافعت نہیں تھی جو جانوروں کو قدرتی طور پر ودیعت ہوتی ہے، البتہ اس کے پاس عقل تھی جو اسے دوسرے جانوروں سے امتیازی مقام عطا کرتی تھی۔ اس نے اپنی استقرائی عقل کی بدولت پتھر اور لوہے کے ہتھیار بنا لئے تاکہ اپنی حفاظت کر سکے۔ ان ہتھیاروں سے مسلح ہو کر اس کی صورت حال کچھ ایسی ہو گئی کہ بہائم اور خونخوار جانور بھی اس سے خوف کھانے لگے۔ اسے خود بھی اپنی برتری کا احساس ہوا۔ اس میں خود شعوری پیدا ہو گئی جس کی وجہ سے اسے اپنی برہنگی کا وقوف حاصل ہوا۔ چنانچہ درختوں

کے پتوں سے اس نے اپنا لباس تیار کر لیا۔

اسی دوران میں اس کی ماں یعنی ہرنی اچانک مر گئی۔ اس حادثے نے اسے غمزدہ کر دیا جس سے اس میں اپنی قوت اور برتری کا احساس کم ہونا شروع ہو گیا اور اس کی مہم جو طبیعت میں ٹھہراؤ سا پیدا ہو گیا۔ اب وہ بیشتر وقت غور و فکر میں مستغرق رہتا۔ اس کے ذہن میں مختلف قسم کے سوالات پیدا ہوتے مثلاً یہ کہ انسان کے اندر وہ کونسا جوہر ہے جس کے تلف ہو جانے کے بعد اس کا جسم بے کار اور مردہ ہو جاتا ہے؟ کیا کائنات کی بھی کوئی خاص روح ہے جو اسے قائم رکھے ہوئے ہے؟ اس رازِ ہستی کو پانے کے لئے اس نے غور کیا، روحانی مسائل پر سوچا۔ اس نے مختلف اشیاء کی درجہ بندی کی اور ان کے فوائد اور نقصانات کا وقوف حاصل کیا۔ یوں اس کا فکر سائنس سے فلسفے کی جانب بڑھتا رہا۔ اس نے مشاہدہ کیا کہ کوئی ایسی ذات ضرور ہے جو اس ساری کائنات کی خالق ہے اور جو اسے منظم رکھے ہوئے ہے۔ اس عقلی انکشاف کے باوجود اسے اطمینان اور سکون نصیب نہ ہوا۔ اسی سرگردانی اور حیرانی کے عالم میں ایک روز اس پر غنودگی کی سی کیفیت طاری ہو گئی جس میں اُسے حقیقتِ مطلقہ کا براہ راست مشاہدہ نصیب ہو گیا۔ اس تجربے سے اسے عجیب قسم کی لذت محسوس ہوئی اور خدا اور کائنات کے بارے میں تمام راز اس پر افشا ہو گئے۔ یہ ایک لمحاتی کیفیت تھی۔ غور و فکر سے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اگر لذاتِ جسمانی کو ترک کر دیا جائے تو اس کیفیت کو دوام بخشا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس نے روزے رکھنے شروع کر دیئے اور گوشۂ تنہائی اختیار کر لیا۔ تا کہ اس کے اپنے اندر کی روح کی پرورش ہو سکے جس نے اسے مشاہدہ حق کی لذت سے لطف اندوز کیا تھا۔ تھوڑے ہی دنوں کی ریاضت کے بعد ظلمت و جہل کے سارے پردے ہٹ گئے اور غیب و شہود برابر طور پر اس کے لئے اظہر من الشمس ہو گئے۔

حی ابن یقظان کے جزیرے کے قریب ایک آباد جزیرہ تھا۔ وہاں دو نیک آدمی ابسال اور سلامان رہتے تھے۔ ابسال تنہائی پسند اور متصوفانہ مزاج کا حامل تھا جبکہ سلامان جو اس جزیرے کا حکمران بھی تھا اصول شریعت کی طرف مائل تھا جن کا تعلق انسان کے احوالِ ظاہری

سے ہے۔ ان دونوں نے مل کر بہت تبلیغ کی۔ لیکن جب عام لوگوں کی حالت کو سنوارنے میں ناکام ہو گئے تو ایسال نے تنہائی کی تلاش میں اپنے مسکن کو خیر باد کہا اور سفر پر روانہ ہو گیا۔ سفر کرتے کرتے وہ اسی جزیرہ میں پہنچ گیا جہاں حی ابن یقظان رہتا تھا۔ ابتداء میں تو وہ اسے دیکھ کر خوفزدہ ہو گیا کیونکہ اس نے عجیب وغریب ہیئت بنا رکھی تھی۔ ناخن اور بال بڑھے ہوئے تھے۔ پاؤں اور ہاتھوں کے بل چلتا تھا اور عام انسانی زبان میں گفتگو کرنے کی اہلیت سے محروم تھا۔ لیکن چند ہی دنوں کے بعد وہ دونوں آپس میں مانوس ہو گئے۔ ایسال پر بہت جلد منکشف ہو گیا کہ حیؔ فکر و معرفت میں اس سے بہت آگے ہے۔ ایسال نے اسے ان تمام حقائق کے بارے میں بتا دیا جن کا قرآن میں ذکر ہے۔ حیؔ کو تعجب ہوا کہ یہ تو وہی باتیں ہیں جنہیں وہ اپنی سوچ کی بنا پر پہلے سے جانتا تھا۔ البتہ اسے اس بات پر حیرانی ضرور تھی کہ قرآن نے واضح سچائیوں کو رمز و اشارہ کی زبان میں کیوں بیان کیا ہے۔ حی اور ایسال دونوں نے فیصلہ کیا کہ وہ ساتھ والے جزیرے میں جا کر ان رموز و اشارات سے ماوراء حقائق کے بارے میں تبلیغ کریں اور سلامان کے ساتھ مل کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی دعوت دیں۔ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔ لیکن وہ اپنی اس کوشش کے باوجود ناکام رہے۔ انہیں اب اس مصلحت کا ادراک ہوا کہ قرآن میں رموز و استعارات اسی لیے استعمال کئے گئے ہیں کہ عوام الناس محض انہی کا ادراک حاصل کر سکتے ہیں۔ وہ دونوں حی کے جزیرے میں واپس آ گئے اور فکر و مراقبہ میں مشغول رہنے لگے۔

جہاں تک اس داستان کی فلسفیانہ اہمیت کا تعلق ہے اس کے بارے میں ناقدین نے مختلف آراء کا اظہار کیا ہے۔ عبدالواحد مراکشی کے نزدیک اس کا مقصد انسان کی آفرینش اور اس کے ارتقاء کے بارے میں ایک فطرتی نظریہ پیش کرنا ہے۔ حی ابن یقظان جزیرے کی معتدل آب و ہوا اور عناصر کی مناسب ترتیب سے پیدا ہوا جب جنگل کے خونخوار جانوروں کے خطرے کے پیش نظر اس کے لئے بقاء کا مسئلہ پیدا ہوا تو اپنی استقرائی عقل کی بدولت اس نے اپنے لئے ایسے اوزار بنا لئے جن کی مدد سے وہ جانوروں کی نسبت زیادہ طاقتور ہو گیا اور یوں اس نے متحارب ماحول میں اپنی بقاء کا سامان مہیا کر لیا۔ ڈارون نے انیسویں

صدی میں ارتقار کے کم و بیش یہی اصول گنوائے اور ان کے لیے اس نے تنازع للبقار اور بقائے اصلح کی اصطلاحات استعمال کیں۔

حی ابنِ یقظان کا بغور مطالعہ کیا جائے تو بنیادی مسئلہ جس پر ابنِ طفیل اپنی توجہ خصوصی طور پر مرکوز کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے یہ ہے کہ کیا مشاہدۂ فطرت اور عقلِ محض کی بنا پر وہ حقائق دریافت کیے جا سکتے ہیں جو وحی والہام سے منکشف ہوتے ہیں؟ یا یوں کہہ لیجیے کہ کیا فطرتی مذہب ممکن ہے؟ قریب قریب سبھی مسلم فلاسفہ نے اس سوال کا جواب اثبات میں دیا ہے۔ فلسفہ و مذہب کے باہمی امتزاج کے لیے جو کوششیں انہوں نے کی ہیں ان میں بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی موقف کا اظہار ملتا ہے۔ گزشتہ صدی میں سرسید (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) نے بھی اسی نقطۂ نظر کی وضاحت کی تھی۔ فطرت کو اس نے خدا کا فعل اور وحی کو خدا کا قول قرار دیا اور کہا کہ خدا کے قول و فعل میں تضاد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا[۲] اس لیے فطرت کے مطالعے سے بھی انہی سچائیوں تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے جن کے بارے میں انبیار کے توسط سے ہمیں اطلاع دی گئی ہے۔ ابنِ طفیل کا خیال تھا کہ اگر ہم الہامی مذہب سے واقفیت نہ رکھتے ہوں اور حسی تجربے اور استقرائی عمل ہی سے کام لیں تو ہمیں پھر بھی یہ یقین حاصل ہو سکتا ہے کہ ایک ذات اس کائنات کی اصل الاصول ہے جو اسے قائم دائم رکھے ہوئے ہے۔ اس اصل الاصول کا عرفان حاصل کرنے اور اس کے ساتھ ایک شخصی تعلق استوار کرنے کے لیے عقلِ انسانی کے ساتھ ساتھ کشف بھی ضروری ہے جو مظاہرِ فطرت پر غور و فکر کرنے والوں کو یقیناً حاصل ہو جاتا ہے۔ یوں مطالعۂ فطرت سے بالآخر خدا کی صفات، اس کی وحدت، حکمت و دانائی، محبت اور عدل وغیرہ کا علم بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

---

[۱]: خلافت موحدین ص ۲۳۷

بحوالہ M. M. Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy Vol. 1, p. 531.

[۲]: مقالاتِ سرسید جلد ص

حیّ ابنِ یقظان کے افسانے سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ ابنِ طفیل کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ کا ادراک جو ایک صوفی کو کشف والہام سے حاصل ہوتا ہے یا جو ایک مفکر کو غور و فکر کے نتیجے کے طور پر ملتا ہے عام آدمیوں کے فہم سے بالا ہے۔

مولینا عبدالسلام ندوی نے اپنی کتاب حکمائے اسلام میں اس قصّے سے حاصل ہونے والے ایک اور نتیجے کی طرف بھی توجہ مبذول کرائی ہے اور وہ یہ کہ فلاحِ انسانی کی خاطر ایمان بالغیب یا عقلی اور کشفی علوم ہی کافی نہیں بلکہ اس کے لیے اخلاقی تعلیم و تربیت بھی نہایت ضروری ہے۔ اسی لیے سلامان جو روایتی مذہب کا علمبردار ہے۔ ابسال جو تصوف اور کشف و وجدان کا حامل ہے اور حی جو عقلی استدلال سے حقائق تک پہنچنے کی صلاحیت رکھتا ہے تینوں نے مل کر ایک عملی پروگرام بنایا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ سرانجام دیا۔ چنانچہ فلسفہ، مذہب اور تصوف سب کا سرچشمہ ایک ہی ہے یعنی ذات باری تعالیٰ۔ ان تینوں کا نصب العین بھی ایک ہی ہے یعنی کردار انسانی کی اصطلاح و تہذیب۔

نظریۂ خدا

ابنِ طفیل کا فلسفہ بنیادی طور پر اشراقی اور نوفلاطونی ہے لیکن اس میں اندھی تقلید نہیں پائی جاتی جو بات اسے پسند ہوتی ہے لے لیتا ہے اور اپنی مرضی کے مطابق اس میں کتر بیونت کرتا ہے، جہاں چاہتا ہے اجتہاد سے کام لیتا ہے۔

ابن طفیل ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں حسب ذیل دلائل سے کام لیتا ہے۔

۱۔ ہر حادث کے لئے محدث کا ہونا ضروری ہے۔ تمام اجسام میں تغیر رونما ہوتا رہتا ہے۔ وہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ ان تبدیلیوں یا حادثات کے لئے بھی کسی فاعل کا ہونا ضروری ہے اب اگر وہ فاعل یا محدث کوئی مادی چیز ہے تو وہ بھی تغیر و تبدل سے بری نہیں ہوتی۔ اس کی تبدیلیوں کی تشریح کی خاطر ایک اور فاعل کا وجود فرض کرنا ضروری ہوگا۔ غرضیکہ یہ سلسلہ لامتناعی طور پر بڑھتا چلا جائے گا۔ عقل ایسے لامتناہی سلسلے کو تسلیم نہیں کرتی اس لئے ماننا پڑے گا کہ تمام اجسام کے تغیرات کی تشریح کی خاطر ایک غیر مادی فاعل کا ہونا ضروری ہے۔ یہی غیر مادی فاعل خدا ہے۔

۱۔ ہمیں اشیاء عالم کے مختلف مدارج دکھائی دیتے ہیں۔ بعض اشیاء سے کم تر درجے کے افعال کا صدور ہوتا ہے۔ جیسے پتھر، مٹی، پانی وغیرہ۔ بعض میں زیادہ افعال دکھائی دیتے ہیں جیسے نباتات اور بعض میں بہت زیادہ اونچے افعال سرزد ہوتے دکھائی دیتے ہیں جیسے حیوانات۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہے۔ ابن طفیل کا خیال ہے کہ یہ سب کچھ صورتوں کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ اس اختلاف سے افعال کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ ہم صورتوں سے واقف نہیں ہوتے۔ محض افعال ہی سے اندازہ لگاتے ہیں۔ چنانچہ کسی جسم کی صورت ذہن میں قائم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس جسم میں کچھ خاص قسم کے افعال کی استعداد ہے۔ ان افعال کا کوئی لازمی تعلق جسم یا جسم کے اندر کسی صورت سے نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجیئے کہ یہ افعال جو جسم سے صادر ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں حقیقت میں اس کے نہیں ہوتے بلکہ کسی اور فاعل کے سبب سے ہوتے ہیں اور یہ فاعل حقیقی خدا ہے۔

۳۔ ابن طفیل کی پیش کردہ تیسری دلیل صوفیانہ مشاہدہ اور مکاشفہ پر مبنی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ریاضت کے ساتھ ایک شخص کو ان حقائق و معارف کا عرفان ہوتا ہے جن کے بارے میں شکوک و شبہات کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ یہ کامل ایمان یا حق الیقین کی منزل ہے لیکن اس مشاہدے کی حیثیت ذاتی ہے لہٰذا اسے الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی دوسرا اسے سمجھ سکتا ہے صرف ذاتی تجربے ہی سے اس تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے۔

۴۔ عام طور پر ازلیت کائنات کے تصور کو خدا پر ایمان کے منافی سمجھا جاتا ہے۔ اگر عالم موجودات قدیم ہے تو پھر اس کے لئے خالق کے وجود کی کیا ضرورت ہے۔ اگر عالم حادث ہے تو اس کے لئے محدث یا فاعل کا ہونا ضروری ہے اور نہ صرف یہ کہ اس کے لئے محدث یا فاعل کا ہونا ضروری ہے بلکہ اس فاعل یا محدث کا غیر مادی ہونا ضروری ہے اور اگر عالم قدیم ہے تو اس کی حرکت بھی قدیم ہوگی جو لامتناہی تسلیم کرنا پڑے گی۔ اب عالم جو محدود ہے اس لامتناہی حرکت کا فاعل نہیں ہو سکتا لہٰذا وہ قدرت جو عالم کو حرکت دے رہی ہے کسی جسم میں نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر جسم محدود ہو گا۔ چنانچہ ماننا پڑے گا کہ وہ

ایک ایسے فاعل کے سبب سے ہے جو غیر مادی ہے یعنی خدا۔ عالم کے قدیم ہونے کے تصور اور خدا کے عقیدے کے سلسلے میں پیدا ہونے والے اشکال کو ابنِ طفیل نے ایک مثال کی مدد سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے اور وہ یہ ہے کہ فرض کیجیے کہ ایک ہاتھ ہے جو ہمیشہ سے گردش کر رہا ہے اس ہاتھ میں ایک گیند ہے وہ بھی اس کے ساتھ ہمیشہ سے گردش میں ہے۔ اب اگرچہ ہاتھ کی گردش گیند کی گردش سے مقدم نہیں لیکن پھر بھی اس کا باعث ہے یعنی ہاتھ کی حرکت بالذات ہے اور گیند کی حرکت مستعار یا ماخوذ۔ یہی تعلق عالم کی حرکت اور فاعل مطلق کے درمیان قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایک اور اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ خدا کو حرکتِ عالم کا سبب مان بھی لیا جائے قدیم ہونے کی بنا پر عالم کو خدا کا حریف یا مدمقابل تسلیم کرنا پڑے گا۔ ابن طفیل نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عالم خدا سے ماسوا کوئی چیز نہیں۔ اسی کی ذات کا ظہور اور اسی کے نور کا پرتو ہے۔ اس لئے اسے قدیم ماننے سے دوئی لازم نہیں آتی۔ ابن طفیل کے نظریۂ خدا کے مطابق خدا غیر مادی ہے۔ واجب الوجود ہے کامل ہے۔ غیر محدود علم، ارادہ اور قوت کا مالک۔ بے پایاں رحم و کرم والا ہے، بے نیاز ہے، سب اس کے محتاج ہیں وہ خود کسی کا محتاج نہیں۔

ابنِ طفیل خدا اور روح کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتا ہے کہ خدا بھی غیر مادی ہے روح بھی غیر مادی ہے جس طرح سورج سے روشنی ظاہر ہوتی ہے اسی طرح روح کا خدا کی ہستی سے صدور ہوتا ہے اور اس سے اس انداز سے متحد ہو جاتی ہے کہ خیال میں بھی اسے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ یہ فیضانِ الٰہی ہے۔ اسے نہ تو خدا کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی خدا سے جدا کہا جا سکتا ہے جس طرح سورج کا عکس آئینے پر پڑے تو نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ سورج ہے اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ سورج نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جس طرح سورج کی روشنی کا انعکاس مختلف جسموں میں ان کی صلاحیتوں کے مطابق مختلف طور پر ہوتا ہے اسی طرح روح کا اثر مختلف جسموں میں ان کی استعداد کے فرق کے مطابق مختلف نظر آتا ہے۔

روح کی ذاتِ خداوندی سے یگانگت کو ابنِ طفیل نے یوں ظاہر کیا ہے کہ خدا سے تقرب اور وصل جسم کو حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا غیر مادی ہے۔ ماننا پڑے گا کہ ہمارے

اندر بھی ایک غیر مادی ذات موجود ہے جو اس عالم اور اتصال کا ذریعہ ہے۔ غیر مادی ہونے میں وہ ذاتِ خداوندی سے مشابہ ہے۔ صوفیانہ تجربے میں بھی یہ تیقن ہو جاتا ہے کہ سالک کی ذات، ذاتِ خداوندی سے جدا نہیں۔ ابنِ طفیل اس لحاظ سے نوفلاطونی عقیدہ صدور کا پیرو دکھائی دیتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس صدور کے عمل میں مختلف درجات پائے جاتے ہیں۔ اس کو مثال سے یوں واضح کیا جا سکتا ہے کہ سورج کی روشنی ایک آئینے پہ پڑے۔ اس میں سورج کا عکس نظر آئے۔ اب اس آئینے سے دوسرے آئینے میں اور دوسرے سے تیسرے میں غرض یہ کہ یکے بعد دیگرے مختلف آئینوں میں ہوتا ہوا یہ عکس متحرک پانی پر پڑے جس کی وجہ سے اس میں تعدد اور کثرت آ جائے۔ ان تمام عکسوں میں اگرچہ سورج ہی کی روشنی ہو گی لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ سورج ہی ہیں نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ آئینے ہیں نہ ہی وہ سورج اور آئینوں سے مختلف کوئی چیز ہیں۔ ان میں اور سورج میں ایک انوکھا تعلق ہے۔ جب ان کی نسبت اصل کی جانب کی جائے تو یہ سورج سے منسوب ہوں گے اور ان کی کثرت سورج کی وحدت میں گم ہو جائے گی۔ لیکن جب ان آئینوں پر نظر ہو گی جن میں وہی منعکس ہو رہے ہیں تو ان پر سورج سے مختلف ہونے کا اور کثرت کا حکم لگایا جائے گا یہی حال غیر مادی صورتوں یا روحوں کے ذاتِ خداوندی سے تعلق کا ہے۔

کثرت اور وحدت کے یہ تصورات مادی اجسام سے تعلق رکھتے ہیں خدا تمام لوازمات سے پاک ہے۔ مادی عالم ذاتِ خداوندی کا مقابل یا حریف نہیں بلکہ اس کی صفات کا ظہور اور اسی کے نور کا انعکاس ہے۔

نظریۂ رُوح

جسم کی حقیقت دو خصوصیات پر مشتمل ہے۔ ایک وہ جس میں تمام اجسام مشترک ہیں۔ اسے جسمیت محض کہا جا سکتا ہے۔ دوسری وہ جو جسمیت محض سے زائد ہے اور ہر جسم کو انفرادیت دیتی ہے۔ اسی کی وجہ سے لوہا لوہا ہے اور پتھر پتھر ہے۔ یہ خصوصیت ہے صورت یا روح جو ہر چیز کے افعال اور امتیازی اوصاف کا منبع ہے۔ اجسام میں اعمال یا خواص کے لحاظ سے

جو تفاوت دکھائی دیتا ہے روح یا صورت ہی کی وجہ سے ہے۔ حیوانی افعال حیوان کی روح کی وجہ سے ہیں۔ نباتاتی افعال نباتات کی صورت یا روح کا نتیجہ ہیں اور بے جان اجسام کے افعال ان کی صورت یا روح کے رہین منت ہیں۔ بعض اجسام میں ان کی جسمیت پر ایک ہی صورت کا اضافہ ہوتا ہے۔ جیسے ہوا، پانی، مٹی وغیرہ۔ بعض میں اس صورت کے علاوہ ان کی مخصوص صورت کا اضافہ بھی پایا جاتا ہے۔ جیسے نباتات ان میں نقل کے علاوہ تغذیہ اور نمو کے افعال بھی پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح حیوانوں میں بے جان اشیاء اور نباتات کی صورتیں بھی ہیں اور ان کے علاوہ ان کی اپنی مخصوص صورت بھی پائی جاتی ہے یعنی حرکت اور احساس۔ انسان میں بے جان اشیاء، نباتات، حیوانات تینوں کی صورتیں بھی پائی جاتی ہیں اور ان کے علاوہ مخصوص انسانی صورت بھی جس کی بنا پر عقل و استدلال اور علم و معرفت کا ظہور ہوتا ہے۔ عام طور پر انسان کی اس غیر مادی مخصوص صورت ہی کو روح کہا جاتا ہے جو اسے دوسرے حیوانات سے ممتاز کرتی ہے اور اسی کے ذریعے سے اس کو خدا کی معرفت اور اس کا وصال حاصل ہوتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ صورت یا روح کے اس تفاوت کا سبب کیا ہے۔ تمام صورتوں کی اصل خدا ہے جو واجب الوجود ہے۔ اس سے مختلف صورتیں اسی طرح صادر ہوتی ہیں جیسے سورج سے روشنی۔ جس طرح سورج اور اس کی روشنی ایک ہے لیکن اجسام پر پڑ کر اس میں کثرت نظر آتی ہے اسی طرح صورتوں میں بھی اصل کے اعتبار سے کوئی کثرت نہیں ہے۔ اجسام کی کثرت سے وہ کثیر نظر آتی ہیں۔ نیز جس طرح سورج کی روشنی ایک ہونے کے باوجود مختلف اجسام پر پڑتے وقت ان کی صلاحیتوں کے لحاظ سے مختلف انداز میں منعکس ہوتی ہے مثلاً لطیف اجسام میں سورج کی روشنی کا انعکاس نہیں ہوتا، کثیف اجسام میں کچھ کچھ انعکاس ہوتا ہے اور قلعی دار اجسام مثلاً آئینے میں بہت زیادہ انعکاس ہوتا ہے۔ ان تینوں میں بھی بعض اس حد تک سورج کی روشنی کو اپنے اندر مرکوز کر لیتے ہیں کہ ان میں گرمی اور جلانے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

اسی طرح روح کا تمام موجودات پر اللہ کی طرف سے فیضان ہوتا ہے۔ مگر بعض میں عدم

استعداد کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ بعض میں کم کم ظاہر ہوتا ہے اور بعض میں بہت زیادہ اثر رونما ہوتا ہے۔ روح ہی ہے جو تمام موجودات کے خواص اور افعال کی ذمہ دار ہے۔ ہر جسم کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک مادہ اور دوسرا صورت۔ دونوں میں سے اگر ایک بھی کم ہو تو جسم جسم نہیں ہوگا۔ مادی عالم کا انحصار صورت پر ہے۔ اگر خدا کی طرف سے صورت کا فیضان نہ ہوتا تو اجسام وجود میں نہ آتے اور یہ عالم موجودات بالکل معدوم ہوتا۔ اسی سے اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر صورت نہ ہوتی تو کم از کم مادہ تو ہوتا کیونکہ جسم کی ترکیب میں صورت اور مادہ دونوں شامل ہوتے ہیں۔ ابن طفیل کہتا ہے کہ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو پہلے سے موجود ہو اور جس میں بعد میں صورت مل گئی ہو۔ صورت سے پہلے اور صورت کے بغیر مادے کا وجود ہی ناممکن ہے۔ مادہ بھی صورت کے ساتھ ہی وجود میں آتا ہے یا دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجیے کہ وجود اصلی سے صورتوں کے صدور کے ساتھ ہی مادہ وجود میں آتا ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ مادے کا انحصار صورت پر ہے۔

انسانی روح نام ہے انسان کی مخصوص غیر مادی صورت کا۔ عام صورتوں کی طرح یہ بھی فیضان خداوندی ہے۔ یہ کوئی ایسی چیز نہیں جو جسم کے اندر رکھی ہوئی یا جسم کے اندر گھڑی ہوئی ہو بلکہ امر الٰہی کی بنا پر جسم سے متعلق ہوتی ہے اور یوں متحد ہوتی ہے کہ عقل، احساس یا تصور کسی بھی ذریعے سے اسے جسم سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ جسم ہے اور یہ روح ہے۔ وہ سارے جسم سے وابستہ ہوتی ہے مگر جسمانیت کی پابند نہیں ہوتی۔ کسی شئے کا ایک صورت کو چھوڑنا اس کی موت کہلاتا ہے۔ روح غیر فانی ہے۔

روح انسانی غیر مادی حقیقت ہے اور خدا بھی غیر مادی ہے یہی خدا کی معرفت کا ذریعہ ہے۔ غیر مادی کا قرب جسمانی طور پر ممکن نہیں لہٰذا ذاتِ حق سے اتصال علم ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ اس کا علم ہی اس کی ذات کے حصول کا وسیلہ ہے اور یہی اس کی سب سے بڑی سعادت ہے۔ اگر کسی شخص نے اپنی زندگی میں معرفت خداوندی کے حصول کی کوشش کی ہوگی تو روح بدن کو چھوڑنے کے بعد بھی اسی حالت میں رہے گی۔ اس کے مقابلے میں جس نے زندگی میں جان بوجھ کر مشاہدہ حق سے اعراض کیا ہوگا اس کی روح بھی موت کے بعد اس محرومی

کی حالت میں رہے گی۔

ابنِ طفیل کا خیال ہے کہ جسمیت محض کے لحاظ سے کوئی جسم دوسرے جسم سے مختلف نہیں۔ لیکن اس وصف کے اعتبار سے جو جسمیت پر زائد ہے ایک جسم دوسرے جسم سے ممتاز ہوتا ہے یہ اس کی صورت ہے۔ صورت ہی ہر جسم کے امتیازات، اوصاف اور افعال کی ذمہ دار ہوتی ہے صورت ہی کے اعتبار سے اجسام میں مختلف مدارج پائے جاتے ہیں۔ عالم موجودات کی اپنی ذاتی اور خود مختار حیثیت نہیں ہے۔ وہ ذات خداوندی کا پرتو ہے یا اس کے نور کا انعکاس ہے گویا ابنِ طفیل کے نزدیک عالم حقیقی تو ہے لیکن قائم بالذات نہیں ہے۔

نظریۂ اخلاق

ابنِ طفیل کے نزدیک انسان کی سب سے بڑی سعادت خدا کی معرفت ہے۔ روح انسانی ذات خداوندی کی طرح غیر مادی اور اسی سے ماخوذ ہے اس لیے اس میں کشش اور شوق کا پایا جانا ایک فطری امر ہے۔ عالم کے تمام تغیرات اور اشیاء کے تمام خواص اور افعال ذاتِ خداوندی ہی کی طرف سے ہیں جو حقیقی فاعل مختار ہے۔ کسی شئے میں جو بھی خوبی یا حسن موجود ہے اسی سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا انسان کو چاہیئے کہ وہ ناقص اور مستعار خوبیوں کو چھوڑ کر اصل سرچشمۂ کمال خوبی کو اپنی تمناؤں کا مرکز بنائے۔ مشاہدہ حق میں بے پایاں سرور حاصل ہوتا ہے جو بیان سے باہر ہے۔ ابنِ طفیل کے خیال کے مطابق انسانی ہستی تین پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ ایک تو اس کا جسم ہے جس میں وہ بے عقل جانوروں کے مشابہ ہے۔ دوسرے اس کی روح حیوانی ہے جس میں وہ اجسام سماوی سے ملتا جلتا ہے۔ تیسرے اس کی غیر مادی ذات ہے جس میں وہ ذات خداوندی سے مشابہت رکھتا ہے۔ ان تینوں پہلوؤں کے تقاضوں کی تسکین اس پر فرض ہے۔ غیر مادی ذات یا روح کی تسکین تو مقصود بالذات ہے اس لئے کہ اسی کے ذریعے سے اسے ذاتِ خداوندی کا مشاہدہ حاصل ہوتا ہے جو انسان کی انتہائی سعادت ہے۔ روح حیوانی کے قیام و بقا کی کوشش اس لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعے سے بھی مشاہدۂ حق حاصل ہوتا ہے۔ کثیف مادی جسم کو قائم رکھنے کی ضرورت اس لئے ہے کہ وہ روح حیوانی

کے قیام کی لازمی شرط ہے۔ اگرچہ یہ ایک حد تک مشاہدہ حق میں رکاوٹ کا باعث بنتی ہے لیکن چونکہ روح حیوانی کے لئے ضروری ہے لہذا اس کی تسکین کی کوشش بھی جائز ہے البتہ صرف اس حد تک کہ جسم و روح کا رشتہ قائم رہے۔ غذا ضرور کھانی چاہیے مگر صرف اسی حد تک کہ جہاں تک کی واقعی ضرورت ہو اور اسی وقت کھانی چاہیئے جب انسان اس کے بغیر زندہ نہ رہ سکتا ہو۔ اسی طرح روح کے تقاضوں کو بھی اسی حد تک تسکین ملنی چاہیئے کہ رکاوٹ نہ بنیں۔ اصلی کوشش یہ ہونی چاہیے کہ ہم ذات خداوندی تک رسائی حاصل کریں اور اس کا بہترین ذریعہ علم ہے۔ علم اور معرفت کی تگ و دو کرنا سب سے بڑی نیکی ہے کم تر چیزوں سے پیار کرنا بھی اس لئے نیکی شمار ہو گا کہ وہ بڑے مقصد کے حصول میں ضروری ہیں ورنہ ان کی بجائے خود کوئی حیثیت نہیں ہے۔ انہیں کسی بھی لحاظ سے رکاوٹ نہیں بننے دینا چاہیے۔ نچلے درجے کے حیوانات تو کیا نباتات اور جمادات سے بھی محبت ضروری ہے لیکن اسی محبت کا رخ ذاتِ خداوندی کی جانب مبذول رہنا چاہیئے۔ اسی طرح بنی نوع انسان سے محبت اس لئے ضروری ہے کہ وہ ذات حق کی محبت کا ہی حصہ ہے۔ ان تمام کاموں سے اجتناب کرنا چاہیئے جو مشاہدہ خداوندی میں خلل پیدا کرنے والے ہوں اور ان صفات کو اپنانے کی پیہم تگ و دو کرنی چاہیئے جو انسان کو اپنی اصل یعنی ذاتِ حق کی جانب لے جانے والی ہوں۔ گویا ابنِ طفیل کے نزدیک اخلاق کا معیار معرفت خداوندی کا حصول ہے۔ جس درجے تک یہ معرفت حاصل ہو گی انسان اخلاقی اعتبار سے اسی درجے پر فائز ہو گا۔

ابنِ رُشد

۱۱۲۶ء تا ۱۱۹۸ء

ابوالولید محمد ابنِ احمد ابنِ رُشد ۱۱۲۶ء میں قرطبہ کے مقام پر پیدا ہوا۔ وہ ایک اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کا والد اور دادا قرطبہ کے قاضی رہ چکے تھے۔ اس لحاظ سے اس کی تربیت علمی ماحول میں ہوئی۔ اس کا دادا اپنے عہد کا ایک جید عالم اور فقیہہ تھا۔ ابنِ رُشد کی ابتدائی تعلیم اشعری طریقے پر ہوئی لیکن جلد ہی اس نے حریتِ فکر کا علم بلند کیا۔ ابھی وہ اٹھارہ برس کا تھا کہ اس نے مراکش کا سفر کیا اور وہاں خلیفہ عبدالمومن کے دربار سے منسلک ہو گیا۔ عبدالمومن کے انتقال کے بعد اس کے بیٹے یوسف سے بھی اس کے تعلقات خاصے خوشگوار رہے مشہور فلسفی ابنِ طفیل نے اس سلسلے میں اس کی بڑی مدد کی۔ خلیفہ یوسف ابنِ طفیل کا بے حد احترام کیا کرتا تھا۔ وہ علم دوست اور عالموں کا قدر دان تھا۔ ابنِ طفیل کی وفات کے بعد اس نے ابنِ رشد کو اپنا مشیر خاص اور طبیب مقرر کر لیا۔ اور کچھ ہی عرصے کے بعد اُسے منصبِ قضاۃ کی پیش کش کر دی۔ یوسف کے انتقال کے بعد یعقوب منصور جانشین ہوا تو ابنِ رشد کی عظمت میں مزید اضافہ ہوا۔ وہ اس کے بھی مقربانِ خاص میں شمار ہونے لگا۔ لیکن قرب اور دوستی آگے چل کر اس کے زوال کا سبب بنی۔ دوسرے لوگ حسد کرنے لگے اور ابنِ رشد کے خلاف ریشہ دوانیاں شروع ہو گئیں۔ اس کے خلاف خلیفہ یعقوب منصور کے کان بھرے جانے لگے۔ ابنِ رشد کی تصنیفات میں سے کچھ اقتباسات اس کے سامنے پڑھے جاتے اور اسے دائرہ اسلام سے خارج قرار دے کر رسوا کرنے کی کوشش کی جاتی۔ ان کارروائیوں کی وجہ سے رفتہ رفتہ حاسد اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئے۔ یعقوب منصور ان کی باتوں میں آ گیا۔ ابنِ رشد کے فلسفیانہ خیالات کو بہانہ بنا کر جلاوطنی کی سزا دے دی گئی اور اسے یہودیوں کی

بستی میں منتقل کر دیا گیا۔ دشمنوں نے یہ مشہور کر دیا کہ ابنِ رُشد یہودی الاصل تھا۔ لہٰذا اسے اپنے ہی لوگوں کے درمیان بھیجا گیا ہے۔ اس کی کتابوں کو نذرِ آتش کر دیا گیا۔ لیکن کچھ وقت گزرا تو یعقوب منصور کو اصل سازش کا پتہ چل گیا۔ اسے ندامت کا احساس ہوا۔ اس نے ابنِ رشد کو دوبارہ اپنے پاس بلا لیا اور پھر سے اس کی قدر افزائی کرنے لگا۔ ابنِ رشد پر نوازشات کا سلسلہ پھر شروع ہو گیا۔ لیکن اس کے بعد ابنِ رشد صرف ایک ہی برس زندہ رہا۔ اس نے ۱۱۹۸ء میں وفات پائی۔ اس کی لاش قرطبہ میں لائی گئی اور اسے پورے اعزاز کے ساتھ آبائی قبرستان میں سپردِ خاک کر دیا گیا۔

ابنِ رشد اور ارسطو

ابنِ رشد نے ایک فلسفی اور مفکر ہونے سے زیادہ ایک شارح کی حیثیت سے شہرت پائی۔ وہ ارسطو اور خاص طور پر اس کی منطق کا شیدائی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ارسطو عظیم ترین مفکر ہے جسے صداقت کا مکمل طور پر عرفان حاصل ہو چکا تھا۔ فکرِ انسانی کی ترقی درحقیقت اسی کی تعلیمات کی وضاحت ہے۔ اس نے کئی علمی انکشافات کئے اور مختلف علوم میں غیر فانی اور ناقابلِ تردید حقائق دریافت کئے۔ ابنِ رشد کے نزدیک ہم ان حقائق کے صحیح فہم کے حصول میں غلطی کا ارتکاب کر سکتے ہیں لیکن انہیں کسی بھی سطح پر جھٹلا نہیں سکتے۔ منطق کی ایجاد ارسطو کا ایک ایسا کارنامہ ہے جو اسے ابدالآباد تک کے لئے ممتاز ترین مقام پر قائم رکھے گا اور جس کے بغیر حقیقی مسرت کا حصول ناممکن ہے۔ اس لحاظ سے ابنِ رشد کے نزدیک سقراط اور افلاطون بدنصیب تھے کہ ارسطو کی منطق سے مستفیض نہ ہو سکے۔

ابنِ ارشد کا خیال تھا کہ جو شخص منطق سے جس قدر آشنا ہو گا اسی قدر خوش نصیب ہو گا۔ منطق ہی ایک ایسا ذریعہ ہے جس کی وساطت سے حقیقت تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے محض خواص ہی اس کی مسرتوں سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ عوام الناس اس سے بے بہرہ ہیں۔ ابنِ رشد علم کلام کے سخت خلاف تھا کیونکہ اس کے خیال کے مطابق اس میں ایسے نتائج کو اخذ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جو عقلی تقاضوں کے خلاف ہیں۔ قرآن اس لئے

نازل نہیں ہوا کہ لوگوں کو علوم سکھائے جائیں بلکہ اس کا مقصد لوگوں کی تطہیر اور تزکیہ نفس ہے۔
ابنِ رشد روایت سے زیادہ درایت اور عقل و استدلال کی اہمیت کا قائل تھا۔
خلیفہ یوسف نے ابنِ رشد کو ارسطو کے فلسفے کی تشریح اور ترجمے کے کام پر مامور کیا۔ اس نے بڑی محنت اور دقتِ نظر کے ساتھ ارسطو کی تصنیفات کا مطالعہ کیا اور ان سب کی تلخیص لکھی جس کا نام اس نے "الجوامع" رکھا۔ بعدازاں اس نے ایک مفصل کتاب لکھی جو چار جلدوں پر مشتمل تھی۔ ارسطو کے فکر کی شرح میں اس کتاب کو ایک امتیازی مقام حاصل ہوا۔ تیسرے مرحلے پر اس نے ان چار جلدوں کا خلاصہ تحریر کیا۔ ان کے علاوہ بھی اس نے بے شمار کتابیں لکھیں فلسفہ، الٰہیات، فقہ، طب، فلکیات اور دیگر علوم پر اس کی کتابوں کی فہرست خاصی طویل ہے۔ تاہم اس کی مشہور کتابوں میں سے تہافتہ التہافہ، فصل المقال، الکشف عن مناہج الادلۃ، کلیات فی الطب، المنطق اور النفس خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ابنِ رشد اور غزالی

ابنِ رشد کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ فلسفے کے مطالعے کو ایک خاص طبقے تک محدود رکھنا چاہیے۔ عوام الناس اس قابل نہیں ہوتے کہ فلسفے کی باریکیوں کا ادراک حاصل کر سکیں۔ اس کا خیال تھا کہ شریعت کو فلسفے کے مطابق ڈھالنے کا رجحان غلط اور خطرناک ہے۔ عوام کو رموزِ حکمت سے ناآشنا ہی رکھا جائے تو بہتر ہے۔ اس لحاظ سے اس کی تنقید کا سب سے بڑا ہدف غزالی کے افکار تھے کیونکہ اس کے نزدیک غزالی نے فلسفیانہ مباحث کو عام لوگوں تک پہنچانے اور مقبول بنانے کی کوشش کی تھی جس سے کئی الجھنیں پیدا ہو گئیں اور لوگ فکر و فلسفہ ہی کے خلاف ہو گئے۔
ابنِ رشد نے فلسفے پر اعتماد کو بحال کرنے کی مساعی میں بڑا فعال کردار ادا کیا۔ غزالی نے فارابی اور ابنِ سینا کے فلسفے پر اس قدر بھرپور حملہ کیا تھا کہ اگر ابنِ رشد جیسے جید مفکر اور منطقی پیدا نہ ہوتے تو مسلمانوں میں فلسفے کی یہ روایت کبھی آگے نہ بڑھ سکتی۔ ابنِ رشد نے اس اعتبار سے فلسفے کو مٹنے سے بچایا اور ماضی کے علمی اثاثے کو آئندہ نسلوں تک پہنچانے میں گراں قدر خدمت سرانجام دی۔ اسے اس ضمن میں مخالفتوں کے شدید طوفان کا سامنا کرنا پڑا۔

مصائب و آلام جھیلے۔ اس پر الحاد اور بے دینی کے فتوے صادر کیے گئے۔ جلا وطنی کی سزا دی گئی۔ لیکن اس کی عظمت کا راز یہ ہے کہ اس نے ان تمام باتوں کے باوجود فلسفے کی بنیادوں کو از سر نو مستحکم کیا۔

ابن رشد کے فلسفے کا نہایت فکر انگیز پہلو اس کی شہرہ آفاق تصنیف تہافتہ التہافۃ سے متعلق ہے جو اس نے غزالی کی کتاب تہافتہ الفلاسفہ کے رد میں لکھی۔ غزالی نے فلاسفہ کے بیس مسائل پر ان کا محاکمہ کیا تھا اور یہ ثابت کرنے کی سعی کی تھی کہ فارابی اور ابن سینا کے خیالات و نظریات کفر و الحاد یا کم از کم گمراہی اور بد دیانتی پر مبنی تھے۔ ابن رشد نے فلاسفہ کے نقطۂ نظر کو درست ثابت کرنے کے لئے منطقی استدلال کیا۔ اس میں وہ کہاں تک کامیاب ہو سکا؟ یہ ایک الگ اور مستقل بحث ہے جو اختصاصی تحقیق کی متقاضی ہے۔ غزالی اور ابن رشد کے مابین یہ موازنہ یقیناً نہایت دلچسپ، مفید اور اہم ہوگا۔ مثال کے طور پر غزالی نے معجزات کے اثبات کی خاطر علت و معلول کے باہمی رشتے کی لابدیت کا انکار کیا تھا اور اسے محض موضوعی اور نفسیاتی رشتہ قرار دے کر اور واقعات کو اللہ تعالیٰ کی فعلیت سے براہ راست منسوب کر کے دینی نقطۂ نگاہ کا دفاع کرنے کی کوشش کی تھی۔ ابن رشد نے خالص منطقی پیرائے میں غزالی کے افکار پر تنقیدی نظر ڈالی۔ اس نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر کائنات میں معروضی طور پر رشتے موجود نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کائنات کا مطالعہ جو سائنسی علوم کا دائرہ بحث ہے عبث اور بے کار ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس سے ہماری روزمرہ زندگی جو یکسانیٔ فطرت کے باعث مربوط ہے یقین اور اعتماد سے محروم ہو جائے گی۔ خود قرآن بھی اس کائنات کو منظم، مرتب اور مربوط قرار دیتا ہے جس میں اٹل قوانین کی کارفرمائی موجود ہے۔ ابن رشد نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قادر مطلق ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ قوانین جو فطرت میں جاری و ساری ہیں اللہ ہی کے وضع کردہ ہیں۔ یہ قوانین اللہ کی عادات ہیں جن کے بدلنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ علم کی معراج یہ ہے کہ انسان قوانینِ فطرت سے شناسائی حاصل کرے اور کائنات میں جو توازن، حسن اور نظم دکھائی دیتا ہے اس کی اصل حقیقت معلوم کرے۔ چند عقیدوں کے جواز کی خاطر عالمگیر اور مستقل قوانین سے روگردانی کرنا جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

غزالی نے جن میں مسائل پر خصوصیت کے ساتھ فلاسفہ کو قایل ہوا خذہ گردانا تھا اور ان پر کفر کا فتویٰ صادر کیا تھا وہ یہ ستھے۔

ا۔ کائنات کی ازلیت

ب۔ خدا کے علم جزئیات کا انکار

ج۔ حشر اجساد کا انکار

ابنِ رشد نے ان کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ غزالی نے فلاسفہ کے اصل موقف کو سمجھنے میں غلطی کی اور ان سے وہ باتیں منسوب کر دیں جو فی الحقیقت انہوں نے نہیں کہی تھیں۔ مسلم فلاسفہ بالخصوص فارابی اور ابنِ سینا قرآن کے نقطۂ نظر کی مطابقت میں اس بات کے قائل تھے کہ خدا کائنات کے ہر ہر ذرے سے واقف ہے۔ کوئی بھی شے اس کے احاطۂ علم سے خارج نہیں۔ انہوں نے فقط یہ کہا کہ خدا کے علم کا انداز انسان کے اندازِ علم سے مختلف ہے اسی طرح کائنات کی ازلیت کے سلسلے میں ان کا خیال یہ تھا کہ کائنات بہر حال ثانوی حیثیت کی حامل ہے جبکہ خدا کی حیثیت اولین ہے۔ اس امر کی صراحت انہوں نے یوں کی کہ کائنات پر خدا کا تقدم منطقی نوعیت کا ہے نہ کہ زمانی اور تاریخی نوعیت کا۔ موخر الذکر کو ماننے سے جو فکری مغالطے اور منطقی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں ان کا انہوں نے تفصیلاً جائزہ لیا۔ حشر اجساد کے بارے میں ابنِ رشد نے کہا کہ فلاسفہ نے محض اس عقیدے کا اظہار کیا جو بعض متکلمین کے ہاں مروج تھا اور جس پر خود دینیاتی حلقوں میں خاصا اختلاف رائے موجود رہا ہے۔ ابنِ رشد کے خیال کے مطابق غزالی نے اس بارے میں فلاسفہ کو بے جا طور پر مطعون کیا۔ قرآن کی آیات کی ایک خاص انداز میں تفسیر کرنا ابنِ رشد کے نزدیک بہر حال ایسا جرم نہیں ہے جس کی بنا پر کسی کو کافر قرار دے دیا جائے۔

فلسفہ و مذہب

فلسفہ و مذہب میں مطابقت کا مسئلہ ابتداء ہی سے مسلم فلاسفہ کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ فارابی، کندی، ابنِ سینا اور دوسرے مفکرین اسلامی تعلیمات کو فلسفۂ یونان سے بالعموم اور

ارسطو کے فکر سے بالخصوص ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ ابنِ رشد نے بھی اس موضوع پر اظہار خیال کیا۔ اس کا خیال تھا کہ فلسفے کا سطحی مطالعہ تو مذہب سے فرار پیدا کرتا ہے لیکن اگر گہرے شعور اور پورے غور کے ساتھ فلسفیانہ مباحث کا جائزہ لیا جائے تو اس سے مذہبی حقائق کی تفہیم کی راہیں کھلتی ہیں۔ غزالی نے قرآنی نقطہ نظر کا دفاع کرتے ہوئے مسلم فلاسفہ پر بڑی جارحانہ تنقید کی تھی اور منطقی دلائل سے یہ ثابت کرنا چاہا تھا کہ قرآن کا نظریہ کائنات فلسفہ یونان سے یکسر مختلف ہے۔ ابنِ رشد نے فلسفہ یونان اور اسلام کو آپس میں قریب تر دکھانے کے لئے غزالی کے اس استدلال کے رد میں فصل المقال تحریر کی۔ اس نے یہ سوال اٹھایا کہ کیا مذہبی لحاظ سے فلسفہ حلال ہے؟ یا حرام ہے؟ یا مستحب ہے؟ اس نے کافی جرح کے بعد یہ جواب دیا کہ فلسفہ واجب ہے! اور اگر واجب نہ بھی قرار دیا جا سکے تو کم از کم مستحب ضرور ہے کیونکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ مظاہر فطرت پر غور و خوض کر کے حقائق کائنات تک رسائی حاصل کی جائے۔ اسلامی تعلیمات کا مقصود بھی یہی ہے۔ قرآن میں کئی بار غور و فکر اور تدبر کی تلقین کی گئی ہے۔ سورج کے طلوع و غروب، چاند کے گھٹنے اور بڑھنے، بادلوں کے ہواؤں میں تیرنے، دن اور رات کے تواتر اور موسموں کے اختلاف میں قرآن کے نزدیک اللہ کی نشانیاں موجود ہیں۔ ان پر تفکر کر کے ہی حقیقت مطلقہ کا عرفان حاصل کیا جا سکتا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب ہستی باری کا اثبات کیا تھا تو فطرت کے مختلف مظاہر ہی کا ذریعہ اختیار کیا تھا۔ ابنِ رشد عقل کی اتباع کا قائل تھا۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقت کے ساتھ اتصال محض علم ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ عقل انسان کی رسائی کے اعلیٰ مراتب فکر و تدبر کی معراج ہے۔ اس لحاظ سے وہ صوفیانہ طرز فکر کے سخت خلاف تھا۔

ابنِ رشد کے خیال کے مطابق استدلال کی تین اقسام ہیں۔

ا۔ برہانی استدلال

ب۔ جدلی استدلال

ج۔ خطابی استدلال

اس تقسیم کے بالمقابل اس کے نقطہ نگاہ کے مطابق افراد کی بھی تین گروہوں میں جماعت

بندی کی جا سکتی ہے۔ فلاسفہ برہانی استدلال استعمال کرتے ہیں جبکہ متکلمین اور اشاعرہ وغیرہ جدلی استدلال یا تاویل جدلی کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ ان دونوں گروہوں کے برعکس عوام الناس کا انداز استدلال خطابی ہوتا ہے۔ عوام الناس کو کسی عقیدے کا قائل کرنے کے لئے محض شاعرانہ تمثیلوں اور خطابت کے عام اصولوں ہی کے استعمال کا طریقہ کافی ہوتا ہے۔

ابن رشد کا نظریہ تھا کہ فلاسفہ کو اپنا استدلال اپنے ہی گروہ تک محدود رکھنا چاہیے۔ اگر انہوں نے عام لوگوں یا متکلمین میں جا کر اپنی باتوں کی وضاحت کرنا شروع کر دی تو بجائے اس کے کہ لوگ قائل ہوں اپنے ذہنوں میں مختلف شکوک پیدا کر لیں گے۔ جس طرح کم تر علم کے حامل لوگوں کا استدلال فلاسفہ کے لئے قابل قبول نہیں ہوتا بالکل اسی طرح فلاسفہ کی سوچ عام لوگوں کی فکری سطح سے بالا ہوتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لئے ارشاد فرمایا تھا کہ لوگوں سے ان کی سمجھ کے مطابق بات کی جانی چاہیئے۔

فلسفہ و مذہب کو عملی طور پر نافذ کرنے کے لئے ابن رشد نے اس بات پر اصرار کیا کہ اگر منقول معقول سے متناقض ہو تو مقدم الذکر کی توجیہہ اس انداز سے کی جانی چاہیئے کہ مؤخر الذکر سے ہم آہنگ ہو سکے۔ قرآن کی آیات متشابہات کے ظاہری مفہوم کے علاوہ ان کے باطنی معانی بھی ہوتے ہیں جنہیں صرف عقل و منطق کے عمل ہی سے منکشف کیا جا سکتا ہے۔ توجیہہ کا یہ عمل کم و بیش تمام علماء اور مفسرین قرآن نے اختیار کیا۔ ابن رشد کا اختصاص اس بارے میں یہ تھا کہ اس کے نزدیک توجیہہ و تاویل کا حق صرف فلاسفہ کو حاصل ہے اور انہیں بھی یہ احتیاط ملحوظ رکھنی چاہیئے کہ اپنے خیالات کو عام لوگوں کے سامنے بیان نہ کریں۔ خود قرآن کا فیصلہ ہے کہ بعض حقائق صرف انہی لوگوں پر ظاہر ہوتے ہیں جو راسخون فی العلم کے درجے پر فائز ہیں۔

ابن رشد کے مطابق تمام مسلمانوں کے لئے خواہ وہ متذکرہ گروہوں میں سے کسی سے بھی متعلق ہوں تین باتوں پر ایمان لانا نہایت ضروری ہے۔ وجود باری تعالیٰ، نبوت اور بعث بعد الموت لیکن ان کی جو بھی تعبیر وہ اپنے ذہنی معیار کے مطابق قبول کریں بجا ہے۔ محض طرز استدلال کی بنا پر ایک دوسرے پر کفر و الحاد کے فتوے صادر کرنا کسی اعتبار سے بھی

روا نہیں ہے۔

روح کے بارے میں ابن رشد کا نقطۂ نظریہ تھا کہ یہ غیر فانی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ شخصی نہیں بلکہ اجتماعی بقائے دوام کا قائل تھا۔ لیکن اگر اس کے خیالات کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو یہ اعتراض صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ وہ حشر اجساد کو تسلیم کرتا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ موت کے بعد روح انفرادی حیثیت میں برقرار رہے گی۔ البتہ اس بارے میں اسے متکلمین کے تصور سے اختلاف تھا۔ اس کا خیال تھا کہ اجسام اپنی موجودہ حالت میں برقرار نہ رہ سکیں گے بلکہ اجنبی ماحول اور بدلی ہوئی صورت حال کے پیش نظر اور اس کے تقاضوں کے مطابق نئے قالب اختیار کریں گے۔

مابعد الطبیعیات

ابن رشد نے اپنی کتاب الکشف عن مناہج الادلۃ میں اُن طریقوں کا تنقیدی محاکمہ کیا ہے جو ہستی باری تعالیٰ پر کامل یقین کے حصول کے لئے اختیار کیے جا سکتے ہیں اور مختلف فرقوں نے فی الواقع اختیار کیے۔ اس ضمن میں اس نے متلاشیان حق کو پانچ گروہوں میں تقسیم کیا۔ اشاعرہ معتزلہ، باطنیہ، حشویہ اور صوفیہ۔ ان گروہوں کے نقطہ ہائے نظر کا تفصیلی اور تنقیدی جائزہ لیتے وقت اس نے باطنیہ کو نظر انداز کر دیا اور معتزلہ کو بھی اشاعرہ کے ساتھ متکلمین کے زمرے میں شامل کیا۔ اس کا خیال تھا کہ متکلمین کا عقلی طریقہ کار جو انہوں نے اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا بنیادی طور پر درست ہے۔ لیکن ان کے عقلی استدلال کا انداز قرآن کے تجویز کردہ انداز استدلال سے مختلف نوعیت کا تھا۔ انہوں نے کچھ مقدمات کو من وعن فرض کر لینے کے بعد اپنے مباحث کی ابتدا کی۔ مثلاً یہ کہ کائنات زمانی ہے۔ اجسام جواہر کا مرکب ہیں۔ جواہر مخلوق ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان مفروضات کی وجہ سے بسا اوقات ان کے دلائل اتنے الجھ جاتے ہیں کہ عام آدمی ان کو سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔

متکلمین کے برعکس حشویہ کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ پر ہمارا ایمان عقل و منطق پر نہیں بلکہ روایت پر مبنی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کی صورت میں ہم تک

پہنچی ہے۔ ابنِ رشد نے جیرت کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ حشویہ نے قرآن پاک کی ان آیات بلینات کو کس طرح پس پشت ڈال دیا جن میں انسان کو غور و فکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔

صوفیا نے کشف و وجدان کا راستہ اختیار کیا۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا علم خود اسی کے فیض خاص کی بدولت نصیب ہوتا ہے۔ ایک صوفی تزکیہ نفس اور مجاہدے سے اپنے اندر اس علم کے حصول کی قابلیت پیدا کرتا ہے۔ ابنِ رشد کا خیال تھا کہ یہ طریقہ واجب الاحترام ہے لیکن تمام لوگ اس کے اہل ثابت نہیں ہو سکتے اور نہ ہی یہ انداز قرآن کے مجموعی اسلوب سے کلیتاً مطابقت رکھتا ہے۔

ابنِ رشد کے نزدیک ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں دو قسم کے دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں جنہیں غایتی اور کونیاتی دلائل کا نام دیا گیا ہے۔ جہاں تک غایتی استدلال کا تعلق ہے ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات میں یگانگت، نظم اور ترتیب و تناسب موجود ہے خاص طور پر فطرت اور مقاصد انسانی کی باہمی مناسبت کا مظاہرہ ہمیں ہر آن دکھائی دیتا ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔

سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ (۴۵ : ۱۳)

"جو کچھ زمین اور آسمانوں میں موجود ہے انسانوں کے لئے مسخر کر دیا گیا ہے۔"

یہ تسخیر اور مطابقت اتفاقی یا حادثاتی نہیں بلکہ ایک ایسی ہستی کی پیدا کردہ ہے جس نے کائنات کو اپنے خاص مقصد کی تکمیل کیلئے تخلیق کیا اور یہ ہستی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

کونیاتی دلیل کائنات کو ایک معلول تصور کرتی ہے جس کے لئے ایک علت کا ہونا ناگزیر ہے، وہی علت ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو خود کسی اور علت کی محتاج نہیں بلکہ علتِ اول یا علت العلل ہے۔ یہ دلیل بھی قرآن سے ماخوذ ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بار بار بدیع السموات اور خالق اور باری جیسے اسماء سے پکارا گیا ہے۔ تاہم فارابی اور ابنِ سینا کی طرح ابنِ رشد اس بات کا قائل تھا کہ اللہ تعالیٰ کا کائنات کی علت ہونا ایک عام علت کی مانند زمانی اعتبار سے اپنے معلول یعنی کائنات پر مقدم ہونا نہیں بلکہ محض منطقی اعتبار سے مقدم ہونا ہے۔ اللہ کی حیثیت منطقی طور پر بنیادی ہے اور کائنات کی ثانوی۔

ابنِ رشد کی رائے تھی کہ ایک انسان خواہ ذہنی استعداد کی کسی بھی سطح سے تعلق رکھتا ہو ان دلیلوں کو بآسانی سمجھ سکتا ہے۔

ابنِ رشد نے توحید باری پر بہت زور دیا۔ اس کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کی بنیادی صفت ہے۔ اس کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک ٹھہرانا ظلم عظیم ہے۔ اللہ ہر گناہ کو معاف کر دے گا لیکن شرک کو کبھی معاف نہیں کرے گا۔ قرآن نے بھی ایک مقام پر توحید کو فطرت کے حوالے سے ثابت کیا ہے۔

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (۲۱:۲۲)

"اگر آسمان اور زمین میں اللہ کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتے"

ابنِ رشد کے مطابق توحید کے علاوہ اللہ کی سات صفات اولیہ ہیں۔ علم، حیات، قدرت، ارادہ سمع، بصر اور کلام۔ اس مسئلے پر کہ ذات و صفات باری تعالیٰ میں تعلق کس نوعیت کا ہے اس نے معتزلہ اور اشاعرہ دونوں کے طرز فکر سے اختلاف کیا اس کا خیال تھا کہ ذات و صفات کی اس بحث میں عوام الناس کو نہیں الجھانا چاہیے اور انہیں عام لغوی معانی ہی پر اکتفا کرنے کی ترغیب دینی چاہیے۔ عقلی تعبیر کا حق صرف فلاسفہ کو حاصل ہے۔

جہاں تک ابنِ رشد کے نظریہ نبوت کا تعلق ہے اس نے اس منصب کو انسانی فلاح و بہبود کی خاطر ضروری قرار دیا۔ جس طرح ایک طبیب جسمانی بیماریوں کا علاج کرتا ہے اسی طرح ایک نبی روحانی عوارض کو دور کرنے کے لئے من جانب اللہ مامور ہوتا ہے۔ وہ لوگوں کو حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور ان کا تزکیۂ نفس کرتا ہے۔ ابنِ رشد کے نزدیک عام لوگوں کا یہ موقف کہ نبی سے معجزات لازمی طور پر سرزد ہوتے ہیں صحیح نہیں ہے۔ جب کفار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا کہ وہ اس وقت تک ایمان نہیں لائیں گے جب تک وہ معجزات نہ دکھائیں تو آپ نے ارشاد فرمایا تھا کہ میں تو تمہاری ہی طرح کا ایک بشر ہوں۔ اتنا نہ ہے تو یہ کہ مجھ پر وحی نازل ہوتی ہے[1] ابنِ رشد معجزات کا اس شکل میں قائل نہ تھا جس سے

---

[1] قرآن ۴۱:۶

قوانین قدرت کی خلاف ورزی ظاہر ہو۔ اس کا خیال تھا کہ فطرت کے اٹل قوانین خود اللہ کے وضع کردہ ہیں۔ وہ اپنی عادت اور سنت میں کبھی تبدیلی پیدا نہیں کرتا۔

نظریۂ علم

ابن رشد کے نزدیک عمومی سطح پر علم حاصل کرنے کے دو طریقے ہیں۔ حواس اور عقل حواس کی وساطت سے جزئیات کا علم حاصل ہوتا ہے جبکہ عقل سے ہمیں کلیات کا ادراک ہوتا ہے۔ پہلی نوعیت کا علم حیوانات کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کے مقابلے میں انسان دونوں اقسام کے علم سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ حیوانی سطح پر تصورات موجود ہوتے ہیں لیکن ان کی بنیاد حسی ادراک پر ہوتی ہے۔ انسانی سطح پر تصورات فکر و استدلال کی مدد سے بھی حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ دوسرا فرق ان میں یہ ہے کہ حیوانات میں تصورات بنیادی طور پر مخصوص اشیا سے وابستہ ہوتے ہیں اور انہی سے وابستہ رہتے ہیں جبکہ انسان تخیل کی بلندیوں کو چھوتے ہوئے کلیات کا تصور حاصل کرنے پر بھی قادر ہوتا ہے۔

انسان کا علم اللہ کے علم سے بھی مختلف ہے بلکہ ایک لحاظ سے علم کی یہ دونوں اقسام ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔ انسان کا علم موجودات کا رہین منت ہے اور اللہ موجودات کا علم حاصل کرنے کے ساتھ ان کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ یا یوں کہہ لیجیے کہ انسان جن اشیا کا علم حاصل کرتا ہے وہ پہلے سے موجود ہوتی ہیں لیکن اللہ کے ہاں علم اور تخلیق ایک ہی عمل کے دو مختلف نام ہیں تقدم اور تاخر کا تعلق علم انسانی سے ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم غیر زمانی، آفاقی اور کلی نوعیت کا ہے۔

ابن رشد کا خیال تھا کہ انسان کو عقلی علم کے حصول کے لئے تین مدارج میں سے گزرنا پڑتا ہے: تجرید، ترکیب اور تصدیق۔ سب سے پہلے ہم کلیات کو اخذ کرتے ہیں جو عمل تجرید کے باعث رونما ہوتے ہیں۔ مثلاً بلندی، سفیدی، گولائی وغیرہ، دوسرے درجہ پر ہم ان جزئی تصورات کو باہم دگر ملاتے ہیں۔ یوں مرکب تصورات بنتے ہیں۔ مثلاً انسان کا تصور جو حیوانیت اور تعقل کے سادہ تصورات کا مرکب ہے یا چاک کے ٹکڑے کا تصور جو سفیدی، گولائی اور لمبائی وغیرہ کے تصورات سے مل کر پیدا ہوتا ہے۔ یہ تصورات نہ صحیح ہوتے ہیں

نہ جھوٹ۔ نہ ہی ان پر شک کرنا کوئی معنی رکھتا ہے نہ یقین کرنا۔ عام مفہوم میں علم کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جب یہ تصورات قضیوں کی تخلیق کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان فانی ہے تو یہ قضیہ دو تصورات کے باہمی تعلق سے معرض وجود میں آتا ہے: انسان اور فانی۔ ایسے قضیوں کے بارے میں سچ یا جھوٹ ہونے کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ یہ ہمارے استدلال اور منطقی قیاس کے لئے بنیاد فراہم کرتے ہیں۔

ابن رشد کے نزدیک عقلی علوم کی دو اقسام ہیں: نظری اور عملی۔ نظری علم سے مراد مجرد تصورات اور کلیات کا علم ہے جو عقل فعال کے ساتھ رابطے کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ عقل فعال کو مسلم مفکرین نے واہب الصور کے نام سے یاد کیا۔ ان کلیات کو احاطہ علم میں آنے سے پہلے موجود ہونا چاہیئے ورنہ ان کا ادراک حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرنے اور عقل فعال کے ساتھ رابطہ استوار کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن یہ کلیات کہاں پر ہوتے ہیں؟ کسی ماورائی تصوراتی دنیا میں یا خود اس کائنات میں جس میں ہم رہتے ہیں؟ پہلی صورت کو مثالیت کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ اور دوسری کو نظریہ واقعیت Realism. کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔ ارسطو دوسرے نظریے کا قائل تھا۔ ابن رشد نے بھی ارسطو کی تقلید میں اسی خیال کا اظہار کیا کہ تصورات مادی دنیا سے الگ یا مستقل بالذات حیثیت نہیں رکھتے۔ وہ مادے ہی سے ملحق ہیں اور محض تجریدی عمل سے ہی انہیں علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔ گویا اس کے نقطہ نظر کے مطابق تصورات بیک وقت مادی بھی ہیں اور غیر مادی بھی۔ ان کا وقوف جو علم و عرفان اور فکر و استدلال کی اساس ہے عقل فعال کی رہنمائی اور توفیق کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ ابن رشد اس لحاظ سے مثالیت پسندی کے خلاف تھا۔

عملی علم سے مراد وہ علم ہے جس کی بدولت ہم مختلف فنون میں مہارت حاصل کرتے ہیں اور زندگی کو بہتر انداز سے گزارنے کی قابلیت پیدا کرتے ہیں۔ ابن رشد کے خیال کے مطابق اخلاقی اقدار کا تصور بھی عملی علم ہی کی ایک صورت ہے۔ ان کی وجہ سے زندگی میں حسن و ترتیب اور شائستگی کے آثار رونما ہوتے ہیں اور انسان ایک بلند تر سطح پر زندگی بسر کرنے کے قابل ہوتا ہے۔

ابنِ رشد نے اپنی مابعد الطبیعیات کی بدولت فطری سائنسی علوم کے لئے مضبوط اساس فراہم کی۔ اس کے نزدیک غزالی نے سائنسی بنیادوں کو دانستہ یا نادانستہ طور پر دو انداز سے متزلزل کر دیا تھا۔ ایک تو اس نے صوفیانہ شعور پر اصرار کرتے ہوئے اسے حسی تجربے اور عقل سے بالاتر اور نسبتاً زیادہ محکم ذریعۂ علم قرار دیا۔ اب جبکہ ہمارے پاس ایک بہتر ذریعۂ علم موجود ہو تو پھر کمتر ذریعۂ علم کو استعمال کرنے کا کیا جواز باقی رہ جاتا ہے۔ یہ امر واقعہ ہے کہ صوفیانہ شعور کی لذت اور اس کی محترم حیثیت نے آہستہ آہستہ امت مسلمہ کو عقلی اور سائنسی علوم کی افادیت سے بیگانہ کر دیا۔ دوسری بات جو سائنسی مزاج سے لگا نہیں کھاتی وہ غزالی کا کائنات کی نوعیت کے بارے میں اشعری نقطۂ نظر ہے۔ غزالی نے اشاعرہ کی تائید کرتے ہوئے قوانینِ فطرت اور معجزات کے مابین امتیاز کو یکسر ختم کر دیا تھا۔ ان کے نزدیک کسی شے کی کوئی فطرت نہیں ہوتی جو اس کی پہچان بن سکے اور جس کے حوالے سے وہ کسی دوسری شے پر اثر انداز ہو یا علت کی حیثیت سے اسے پیدا کر سکے۔ کسی چیز میں ثبات و استقلال کی بھی صفت موجود نہیں۔ تمام تر فطرت، صلاحیت اور علت فقط خدا تعالیٰ کے پاس ہے۔ پانی میں نہیں پیتا بلکہ خدا مجھے پلاتا ہے۔ پیاس کو پانی نہیں بجھاتا بلکہ خدا بجھاتا ہے وغیرہ۔ اب اگر صورتحال یہ ہو تو سائنسی تحقیق بے معنی ہو جاتی ہے۔ سائنسی علوم میں ہم اشیاء کی فطرت ہی تو دریافت کرتے ہیں۔ ابنِ رشد کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اشیا کو مختلف فطرتیں ودیعت کی ہیں جن کے حوالے سے وہ الگ الگ پہچانی جاتی ہیں اور ان اشیا کے باہمی تعلق کے سلسلے میں اس نے کچھ قوانینِ فطرت بنا دیئے ہیں جنہیں سائنسی جستجو سے دریافت کیا جا سکتا ہے۔

نظریۂ سیاست

ابنِ رشد مابعد الطبیعیات میں ارسطو سے متاثر تھا۔ لیکن اپنے سیاسی افکار میں وہ افلاطون کے خیالات کا ہمنوا تھا۔ اس بارے میں اس نے ارسطو سے اختلاف کرتے ہوئے افلاطون کے نقطۂ نظر کو قبول کیا۔ اس کے نظریۂ سیاست کی تفصیلات ہمیں ان تعلیقات میں ملتی ہیں جو اس نے افلاطون کی ریپبلک اور ارسطو کی اخلاقیات اور سیاسی تصنیفات پر

مرتب کی تھیں۔ اسی طرح ابنِ رشد کی فصل المقال، ضمیمہ اور مناہج الادلۃ میں بھی اس کے سیاسی خیالات موجود ہیں۔ ابنِ رشد کے نزدیک ریاست کی دو اقسام ہیں۔ نظری اور عملی۔ اس کے اپنے نظریۂ ریاست میں ان دونوں پہلوؤں کا ایک حسین امتزاج پایا جاتا ہے۔ ابنِ رشد نے ابنِ باجہ کے اس موقف کی حمایت سے انکار کیا کہ تکمیلِ ذات کی خاطر بعض اوقات خلوت اختیار کرنا ضروری ہوتا ہے۔ ارسطو کی مانند ابنِ رشد بھی انسان کے معاشرتی حیوان ہونے کا قائل تھا۔ ایک انسان اپنے معاشرے سے الگ رہ کر تکمیل کے مراحل کی تحصیل تو دور کی بات ہے زندہ بھی نہیں رہ سکتا۔ اس نے فارابی کے نظریات سیاست سے استفادہ کرنے کے ساتھ اس سے اختلاف بھی کیا۔ فارابی کی سیاست میں دلچسپی ابنِ رشد کے نزدیک نظری نوعیت کی تھی اور اس نے حاکم شہر کی خصوصیات کے گنوانے پر اکتفا کیا تھا۔ یا پھر یہ کہ ایک ناقص اور غیر مکمل ریاست کے نقائص بیان کر دیئے تھے۔ اس لحاظ سے فارابی محض ایک مابعد الطبیعی مفکر تھا سیاستدان نہیں تھا۔ فارابی نے افلاطون کے سیاسی نظریات کو ہمعصر ریاستوں کی ہیئت کے حوالے سے سمجھنے کی کبھی کوشش نہ کی۔ ابنِ رشد نے افلاطون کا پوری توجہ کے ساتھ مطالعہ کیا اور اس کے اصل افکار کو جاننے کی سعی کی۔ اس کے نزدیک افلاطون کے نظریہ ریاست میں فلسفی بادشاہ کا تصور محض تخیلاتی نہیں بلکہ قابلِ عمل اور ممکن الحصول ہے۔ محض مثالیت پسندانہ نقطۂ نظر کو اپنانے کی بجائے اس نے ٹھوس صورت حال کے پس منظر میں حاکم اور محکوم یا امیر اور رعایا دونوں کی سعادت اور مسرت کے حصول کی خاطر ریاست کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ اس نے مثالی ریاست میں آئین کے طور پر شریعت کے تفوق کو تسلیم کیا۔ اسے یقین تھا کہ افلاطون کے سیاسی افکار کو شریعت اسلامی کے قوانین کے ساتھ ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس نے ریپبلک کی تشریح کرتے ہوئے تاریخ اسلام کے مختلف واقعات کی مثالیں دیں۔

ابنِ رشد کے نقطۂ نظر کے مطابق فلسفی ہی شریعت کے اسرار و رموز کا ادراک حاصل کر سکتا ہے اور اسے مسلم ریاست میں اہم ترین مقام دیا جانا چاہیے۔ اس کا فرض ہے کہ وہ حقائق جنہیں وہ برہان یقینی سے حاصل کرتا ہے عوام پر ظاہر نہ کرے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو لوگوں کے دلوں میں بلاوجہ شکوک و شبہات پیدا ہوں گے۔ انفرادی اور اجتماعی سطحوں پر

بے اطمینانی پھیل جائے گی اور اس سے معاشرتی استحکام اور سکون میں خلل واقع ہو گا جس سے امور سلطنت میں رکاوٹ پیدا ہو سکتی ہے۔ امیر ریاست کا یہ فرض ہے کہ متکلمین کو بھی سختی سے منع کرے کہ وہ اپنے جدلیاتی براہین سے عوام الناس کو پریشان خاطر نہ کریں۔

ابنِ رشد کے نزدیک امیر ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ رعایا میں مکمل انصاف نافذ کرے۔ اس کے اندر وہ تمام اوصاف موجود ہونے چاہئیں جو ایک سربراہ مملکت کے لئے ضروری ہیں۔ حکمت و دانائی، شجاعت، تحمل، ضبط نفس، دوسروں کو ہمنوا بنانے کی اہلیت اور زبردست قوت متخیلہ جیسی صفات کا پایا جانا ان مقاصد کے حصول کے لئے نہایت ضروری ہے جو ہر ریاست کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ امیر ریاست کو جسمانی طور پر بھی صحت مند اور مضبوط ہونا چاہیئے۔ اس میں کوئی ایسا سقم نہ ہو جس کی وجہ سے وہ دشمنوں کے خلاف جنگ میں حصہ نہ لے سکے۔ ابنِ رشد اس خیال کا بھی حامی تھا کہ اگر یہ تمام اوصاف ایک سے زیادہ افراد میں بحیثیت مجموعی موجود ہوں تو ان سب کو مجموعی طور پر بھی عنانِ اقتدار سپرد کی جا سکتی ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ ان تمام افراد میں باہمی تعاون اور مفاہمت کا جذبہ پایا جاتا ہو۔

ابنِ رشد اس بات کا بھی قائل تھا کہ ایک اسلامی ریاست میں خواتین کو گھروں کی چار دیواری میں محبوس نہیں رہنا چاہیئے۔ بلکہ معاشرے کی مجموعی خوش حالی اور معاشرتی، اقتصادی اور تہذیبی ترقی کے لئے مردوں کے دوش بدوش کام کرنا چاہیئے۔

وہ آزادئ نسواں کا زبردست حامی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ عورتیں مردوں کی نسبت کمزور ضرور ہیں لیکن ان سے کم تر نہیں ہیں۔ بعض معاملات میں وہ مردوں سے بھی بہتر ہیں اور ان پر اس لحاظ سے کچھ امور میں فوقیت رکھتی ہیں۔ گھر کی محدود فضا میں پابند ہو کر عورتوں میں فعالیت کا عنصر معدوم ہو جاتا ہے اور وہ محض طفیلی بن کر زندہ رہتی ہیں۔ یہ امر کسی قوم کی مجموعی فارغ البالی کے نقطہ نظر سے نقصان دہ ہے۔ عورتوں میں خود اعتمادی کا جوہر پیدا کرنا چاہیئے تاکہ وہ نہ صرف یہ کہ اپنا بوجھ اٹھا سکیں بلکہ ملک و قوم کی فلاح و بہبود میں بھرپور کردار ادا کر سکیں۔

ابنِ رشد کا یہ بھی خیال تھا کہ ایک مثالی ریاست میں قاضی کے منصب کی کوئی ضرورت

نہ ہو گی۔ عوام اپنی فطرت کے اعتبار سے انصاف پسند ہوں گے۔ ایک دوسرے کے حقوق کا خود ہی خیال رکھیں گے اور اپنے فرائض کی بجا آوری میں کسی خارجی قوت کے زیر نگیں ہونے کی بجائے خود اپنی ذاتی مساعی پر انحصار رکھیں گے۔

ابن رشد کی رائے تھی کہ عنانِ اقتدار سن رسیدہ لوگوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیے کیونکہ وہ مختلف تجربوں میں سے گزر کر اس مقام تک پہنچ چکے ہوتے ہیں جہاں جذباتی فیصلوں کا عمل دخل بہت کم ہو جاتا ہے اور ہر معاملے میں دانشمندی، بصیرت اور معاملہ فہمی کی صفات کا مظاہرہ کیا جاتا ہے۔

ابنِ خلدون

۱۳۳۲ء تا ۱۴۰۶ء

ابو زید ولی الدین عبد الرحمن ابن خلدون ایک نامور مسلم مؤرخ، مفکر، ماہر اقتصادیات و سیاسیات تھا جس نے فلسفۂ تاریخ کے بانی اور علوم عمرانی کے ایک پیشرو کی حیثیت سے لازوال نقوش ثبت کئے۔ اسی لئے ایک فلسفی کے طور پر اس کی عظمت بہت زیادہ اجاگر نہیں ہو سکی۔ اس نے فلسفے پر شدید اعتراضات وارد کئے اور جرمن فلسفی کانٹ کی مانند مابعد الطبیعیات کو ناممکن الحصول قرار دیا۔ بہر حال اس کا اسلوب اور استدلال اس قدر فلسفیانہ ہے کہ اسے فلسفیوں کی فہرست سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ خلدون کا لفظ عربی کے لفظ خلد کی ایک تحریف شدہ شکل ہے۔ وہ ۱۳۳۲ء میں ٹیونس کے مقام پر پیدا ہوا۔ اس کی ابتدائی زندگی کی تفصیلات دستیاب نہیں ہیں۔ البتہ اس کی بعض سوانحی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بچپن میں ٹیونس میں رہا۔ وہیں پر اس نے مروجہ علوم میں مہارت پیدا کی۔ لیکن کچھ ہی عرصے کے بعد اسے ٹیونس کو خیرباد کہنا پڑا کیونکہ وہاں کسی وبا کے پھیلنے کا خطرہ لاحق ہو گیا تھا۔ اس نے ہوارہ میں پہنچ کر حاکم شہر ابن عبدون کے ہاں اقامت اختیار کی جس نے اس کی بہت پذیرائی کی اور اسے بلادِ مغرب کی سیر و سیاحت کے لئے معقول امداد دی۔ اپنی اس سیاحت کے دوران میں ابن خلدون مختلف سلاطین کے درباروں سے وابستہ رہا۔ آخری ایام میں وہ مصر میں قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز ہوا۔ لیکن اپنے اہل و عیال کی حادثاتی موت کے بعد اس نے اس منصب سے علیحدگی اختیار کر لی اور تدریس و تالیف میں مگن ہو گیا۔ اس نے ۱۴۰۶ء میں وفات پائی۔

ابنِ خلدون نے جن حالات میں ہوش سنبھالا سیاسی افراتفری اور انتشار سے پُر تھے۔

اس وقت پوری دنیائے اسلام میں ایک بھی مضبوط اور باقاعدہ حکومت موجود نہ تھی۔ طوائف الملوکی کے باعث سکون و اطمینان غارت ہو چکا تھا۔ اسے در بدر کی ٹھوکریں کھانا پڑیں۔ عملی سیاست میں حصہ لینے کے باوجود وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اسے زندگی میں مختلف محرومیوں اور مایوسیوں کا شکار ہونا پڑا۔ لیکن اس نے اپنی عملی سرگرمیوں کو جاری رکھا۔ کئی کتابیں لکھیں۔ اور مختلف علوم کی ترویج و ترقی میں قابلِ قدر خدمات سرانجام دیں۔

تصورِ تاریخ

ابنِ خلدون کی لازوال شہرت کا سب سے زیادہ قوی سبب اس کا پیش کردہ فلسفۂ تاریخ ہے۔ اس کی تاریخ بعنوان کتاب العبر اور بالخصوص اس سے منسلک مقدمہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ یہ مقدمہ اس کی مفکرانہ عظمت اور ماہرانہ تبحر علمی کا زندہ ثبوت ہے۔ اس نے یہ ثابت کر دکھایا کہ تاریخ نویسی محض واقعات نگاری نہیں ہوتی بلکہ مورخ کا یہ فرض ہے کہ وہ ان اسباب کی نشاندہی کرے جو قوموں کے عروج و زوال کا باعث ہو سکتے ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ مؤرخ ایک لحاظ سے محسن انسانیت ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ تاریخ کے تجربات کو بے نقاب کر کے آئندہ ادوار کے لئے رہنمائی کے خطوط متعین کرتا ہے اور بعد میں آنے والوں کو اس قابل بناتا ہے کہ لغزشوں سے محفوظ رہ سکیں۔ ابنِ خلدون کے تصورِ تاریخ میں قرآن کے اسلوب کے واضح اثرات دکھائی دیتے ہیں۔

ابنِ خلدون کی عظمت کا انحصار اس کی تاریخ نویسی کے عملی مظاہروں پر اس قدر نہیں جتنا کہ اس کے فلسفۂ تاریخ کے بانی ہونے کی حیثیت پر ہے۔ اس کا موقف یہ تھا کہ ایک مؤرخ کو اپنے اندر اتنی بصیرت پیدا کرنی چاہیئے کہ وہ ان قوانین پر گرفت حاصل کر سکے جو انسانی معاشروں کے ڈھانچوں اور ان کے تغیرات کا موجب بنتے ہیں تاریخی واقعات کا صحیح فہم اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب سائنسی طریقہ کار کے تحت ان کا تجزیہ کر کے پس پردہ منطقی ربط کو دریافت کیا جائے۔ تعصبات، عقائد اور پہلے سے قائم شدہ تصورات سے بالاتر ہو کر محض تجربی استشہاد سے کام لیا جائے تو اس تعلیل کی پہچان ہو

سکتی ہے جو مختلف واقعات و حوادث کی کڑیوں کو باہم گہرا مربوط کرتی ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک ماضی، حال اور مستقبل ایک ہی سلسلے کے مختلف مراحل ہیں۔ ماضی اور حال پر صحیح نظر ہو تو مستقبل کے بارے میں پیش گوئی کی جا سکتی ہے اس کا خیال تھا کہ تاریخ نویسی میں محض روایات کو تسلیم کر لینے کے بجائے متعلقہ عہد کے سماجی، اقتصادی اور جغرافیائی ماحول کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان روایات کی صحت و عدم صحت کا تعین کیا جانا چاہیئے۔ اس کا خیال تھا کہ کوئی بھی واقعہ ہو وہ محض ایک منفرد واقعہ نہیں بلکہ ایک طویل سلسلۂ علل و معلولات کی ایک کڑی ہوتا ہے۔ اسے اس سلسلے سے جدا کر کے دیکھنا کئی غلط فہمیوں کا موجب بن سکتا ہے۔ چنانچہ تاریخی واقعات بھی محض واقعات نہیں ہوتے بلکہ اپنے عہد کے حالات و کوائف، مختلف تمدنی اور طبعی عوامل اور بے شمار اسباب و وجوہات کے مرہون منت ہوتے ہیں۔ ان کا اسی انداز سے تجزیہ کرنے کے بعد ان کی اصل حقیقت کا پتہ چل سکتا ہے اور ان کے باطنی ربط و تعلق کے بارے میں ایک واضح نقشہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا کسی قوم کی تاریخ میں اس کے عمومی مزاج، کردار اور نظریات کی واضح جھلکیاں نظر آنی چاہیئں۔

عمرانیات

ابن خلدون کے فلسفۂ تاریخ سے اس کا نظریہ عمرانیات اخذ ہوتا ہے۔ اس نے ان اصولوں کی نشاندہی کی جو انسانی گروہوں یا اقوام عالم کے نشو و ارتقا اور انحطاط کے عمل کے پیچھے کار فرما ہوتے ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ اگر ان اصولوں کا صحیح فہم پیدا ہو جائے تو معاشرتی تغیرات کی توجیہہ کرنا اور ان کے رخ کا شعور حاصل کر لینا آسان ہو جاتا ہے۔ اس کے نقطۂ نظر کے مطابق تمام انسانی ادارے یکساں انداز سے ابھرتے، بڑھتے اور بالآخر زوال پذیر ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کی رائے تھی کہ معاشرے کی تشکیل دو تقاضوں کے تحت ہوتی ہے۔ اول یہ کہ انسان کی فطرت اسے مل جل کر رہنے پر مجبور کرتی ہے جیسے ارسطو نے بھی کہا تھا کہ انسان ایک معاشرتی حیوان ہے۔ انسان کی ضروریات اس نوعیت کی ہیں کہ وہ خود تنہا انہیں پورا کر ہی نہیں سکتا۔ اسے بہرحال دوسروں کا محتاج ہونا پڑتا ہے۔ نچلے درجے کے حیوانات

اپنے سینگوں، ناخنوں یا دانتوں وغیرہ سے اپنا دفاع کر سکتے ہیں۔ لیکن انسان ایک دوسرے سے تعاون کر کے اپنا بچاؤ کرتے ہیں۔ یہ احتیاج انہیں ایک دوسرے کے قریب تر کرتی ہے۔ لیکن جونہی وہ باہم گر متحد ہو کر زندگی بسر کرنا شروع کرتے ہیں۔ ان میں اختلافات ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں، ان کے خیالات کا تصادم باقاعدہ تنازعات کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ مفادات کے ٹکراؤ سے باہمی چپقلش کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ جتھے بندیاں ہوتی ہیں اور گروہ ایک دوسرے سے نبرد آزما ہونے لگتے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں حکومت اور ریاست کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو افراد اور گروہوں کو ظلم و زیادتی سے باز رکھے اور عدل قائم کرے۔ ابنِ خلدون کا خیال تھا کہ عدل اجتماعی کے قیام کا یہ تقاضا عین فطری ہے۔ جس طرح حشرات الارض میں ایک نظام کی پیروی دکھائی دیتی ہے اس طرح انسان میں بھی اطاعت کیشی اور نظم و نسق کی صورت میں ایک بالاقوت کی فرماں برداری کی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔ فرق ہے تو محض یہ کہ حشرات الارض اپنی جبلت کے تحت پیروی کرتے ہیں جبکہ انسان اپنے فکری اور عملی تقاضوں کے مطابق اطاعت کو قبول کرتے ہیں۔

انسانی کردار کے تغیرات میں ابنِ خلدون کے نزدیک تین قسم کے عوامل کام کرتے ہیں؛ جغرافیائی، مذہبی اور اقتصادی۔ ان تینوں کے اثرات اتنے گہرے اور دوررس ہیں کہ فرد یا جماعت اپنے آپ کو ان سے آزاد تصور نہیں کر سکتی۔ ابن خلدون نے جغرافیائی عناصر کی اثر آفرینی کو خاص طور پر واضح کرنے کی کوشش کی کہ کس طرح آب و ہوا اور موسم کی تبدیلیاں تمدنی رجحانات اور نفسیاتی کیفیات میں اثر و نفوذ کرتی ہیں۔ ایک ہی مذہب مختلف علاقوں کے لوگوں میں کیونکر مختلف نوعیت کے اثرات پیدا کرتا ہے۔ ہر خطے کی روایات اور رسوم میں وہاں کی مخصوص فضا لازمی طور پر رچی بسی ہوتی ہے جو انہیں امتیازی اوصاف سے متصف کرتی ہے۔ قوموں کے مزاج اور عمومی کردار کے اختلاف کا بیشتر انحصار ان کے طبعی ماحول پر ہوتا ہے۔ اسی طرح اقتصادی خوش حالی یا تنگ دستی کا اثر قوموں کے اخلاق اور ان کی عادات و رسوم پر نہایت گہرا ہوتا ہے۔ جہاں دولت کی فراوانی اور آسائشوں کی بہتات ہو گی لوگ کاہل بدخو اور خود غرض ہو جائیں گے۔ اس کے مقابلے میں جہاں وسائل حیات کی کمی ہو گی وہاں محنت

جانفشانی اور ذہنی بالیدگی کے میلانات ابھریں گے۔ محنت نہ کی جائے تو جوہر حیات میں کمزوری پیدا ہونا شروع ہو جاتی ہے اور جو قومیں تن آسانی، سہل پسندی اور عیش و عشرت کا رویہ اپناتی ہیں بتدریج اضمحلال و انحطاط کا شکار ہو جاتی ہیں۔

ابنِ خلدون کا خیال تھا کہ افراد کی طرح قوموں کی بھی ایک طبعی عمر ہوتی ہے اور جس طرح افراد کے لیے موت کا ایک دن متعین ہے اسی طرح قوموں کا بھی ایک انجام مقدر ہے۔ اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے ابنِ خلدون نے قوموں کی ابتدا ترقی اور زوال کے ادوار کو کم و بیش چالیس چالیس برس کے وقفوں تک پھیلایا۔ گویا کوئی قوم اس کے نزدیک ایک سو بیس برس سے زیادہ زندہ نہیں رہ سکتی۔ جیسے افراد کے ہاں بچپن، جوانی اور بڑھاپا موجود ہوتا ہے اسی طرح اقوام کی زندگی کے بھی مختلف ادوار ہوتے ہیں۔

ابنِ خلدون کی رائے یہ ہے کہ بدوی اور شہری زندگی کا اختلاف طرزِ بود و باش کے علاوہ اقتصادی اور ثقافتی امتیازات پر مبنی ہوتا ہے۔ بدویت میں سادگی، خلوص، محنت و جانفشانی کی خصوصیات پائی جاتی ہیں جن کے تحت جدوجہد، انتھک مساعی اور آگے بڑھنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ کاشت کاری، حیوانات کی پرورش، شکار اور دیگر محنت طلب پیشے جنم لیتے ہیں۔ رفتہ رفتہ رزق کی فراوانی کے سبب ان میں نئی نئی خواہشیں ابھرنے لگتی ہیں۔ وہ آسائشوں اور سہولتوں کی طرف زیادہ توجہ دینے لگتے ہیں۔ ان کی زندگی میں ٹھہراؤ آنے لگتا ہے۔ جھونپڑوں کی بجائے وہ مکانات میں رہنا شروع کر دیتے ہیں۔ پر تکلف کھانوں، زرق برق ملبوسات اور نفیس رہن سہن کے رجحانات فروغ پانے لگتے ہیں۔ مختلف صنعتیں قائم ہوتی ہیں۔ تجارت بڑھتی ہے۔ اور یوں معاشی فارغ البالی کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ فنونِ لطیفہ کی جانب جھکاؤ محسوس ہونے لگتا ہے۔ بڑھتی ہوئی ضروریات کی تکمیل کی خاطر ارد گرد کی کمزور اقوام کی دولت پر للچائی ہوئی نظریں پڑتی ہیں تو جنگ و جدال کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے قوت اور سطوت حاصل کر کے ترقی کے مراحل طے کرتے ہوئے نقطۂ کمال تک رسائی حاصل کرنے کی تمنا پیدا ہوتی ہے۔ اسی عمل میں زوال کے آثار ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں۔ آسائش طلبی اور فنونِ لطیفہ کی جانب حدود سے متجاوز جھکاؤ کے

سبب قوتِ حیات میں کمزوری آجاتی ہے۔ حتیٰ کہ کوئی دوسری قوم انہی مراحل میں سے گزرتی ہوئی ان پر اپنا تسلط قائم کر لیتی ہے۔ یوں قوموں کے عروج و زوال کا سلسلہ برقرار رہتا ہے ابن خلدون کا خیال تھا کہ کسی بھی قوم کی تہذیب کی بنیادیں اس کے ابتدائی بدوی دور میں تلاش کی جانی چاہئیں۔

اس سطح پر خیر کے پہلو غالب ہوتے ہیں۔ لوگوں کو زندہ رہنے اور اپنے حقوق کے حصول کے لئے خود محنت کرنا پڑتی ہے۔ اس لئے وہ بہادر، نڈر اور فعال ہوتے ہیں۔ ان میں حمیت، شجاعت اور عصبیت موجود ہوتی ہے جس کے باعث وہ اپنے مفادات اور ناموس کا تحفظ کرنے کے اہل ہوتے ہیں۔ وہ ہر ظلم اور زیادتی کا سدباب کر سکتے ہیں۔ اس کے برعکس شہری زندگی میں لوگ سکون طلبی، لذت کوشی اور تکلفات و تعیشات کے عادی ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا ان میں تن آسانی بزدلی اور چالاکی کے اوصاف ابھرنے لگتے ہیں۔ ان کے خیر اور شر کے پیمانے بھی بدل جاتے ہیں رہن سہن کے طور طریقوں کی تبدیلی سے خیالات بھی تغیر پذیر ہو جاتے ہیں۔ عصبیت جو کسی قوم کی انفرادیت اور عظمت کا نشان ہوتی ہے بتدریج زائل ہونے لگتی ہے۔ دوسروں پر انحصار بڑھنے لگتا ہے۔ شجاعت اور بہادری کا جذبہ کم ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ کسی نئی ابھرنے والی قوم سے مغلوب ہو کر روبہ زوال ہو جاتے ہیں۔ غالب قوم کا دبدبہ اس قدر شدید ہوتا ہے کہ محکوم لوگ اپنی عادات و خصائل، رسوم اور تمدن میں ان کی تقلید کرنے کو ہی اپنے لئے باعث فخر سمجھتے ہیں۔

مابعد الطبیعیات

جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے۔ ابن خلدون جرمن فلسفی کانٹ کی مانند اس نظریے کا قائل تھا کہ مابعد الطبیعیات ناممکن ہے۔ کیونکہ انسانی علم محدود، ناقص اور صرف تجربی مدرکات پر مبنی ہوتا ہے جو اعضائے حواس کی محدود صلاحیتوں کے باعث ایک خاص دائرے ہی تک وسیع ہو سکتے ہیں۔ جیسے ایک اندھا شخص اشیاء کے رنگ کا یا ایک بہرہ شخص آوازوں کی نغمگی کا کچھ اندازہ نہیں کر سکتا اسی طرح انسان محسوسات کی سرحد سے آگے

کی اشیا کے بارے میں کوئی حتمی رائے یا تصور قائم نہیں کر سکتا۔ ممکن ہے کوئی مخلوق ایسی موجود ہو جو ہم سے بہتر علم کی حامل ہو۔ اس امر کا سراغ ابن خلدون کے خیال کے مطابق اس ارتقا سے ملتا ہے جو ہمیں مخلوقات عالم میں پیہم جاری و ساری نظر آتا ہے۔ ڈارون کی طرح ابن خلدون نے نظریہ ارتقار کی تشریح مثالوں کی روشنی میں کی اور بتایا کہ زندگی مختلف سطحوں میں سے ہو کر بتدریج آگے بڑھتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ معدنیات سے نباتات اور مختلف درجات کے نباتات میں سے گزرنے کے بعد حیوانات تک درجہ بدرجہ ترقی اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ ارتقا کا یہ عمل انسان پر آ کر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ اعلیٰ تر مخلوق کا امکان موجود رہتا ہے۔ جس طرح زندگی کے مختلف مراحل ہیں اسی طرح علم کے بھی مختلف درجے ہیں۔ اعلیٰ تر مخلوق کے علم کے مقابلے میں ہمارا علم ممکن ہے ایسا ہی ہو جیسے ہمارے مقابلے میں جانوروں کا علم ہے۔ ابن خلدون کا خیال تھا کہ عقل کی مدد سے ہم ادراک سے استدلال تک کا سفر کرتے ہیں۔ اور اس استدلال میں بھی کم عمومی سے زیادہ عمومی کی جانب ایک واضح رجحان نظر آتا ہے۔ ہم اشیاء کو مختلف جماعتوں میں اور جماعتوں کو ان سے بھی بڑی جماعتوں میں تحویل کرتے چلے جاتے ہیں حتیٰ کہ ہم اشیا کو اصولوں کے تحت اور اصولوں کو ان سے بھی زیادہ وسیع اور ہمہ گیر اصولوں کے تحت ڈھالتے چلے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پہ ہم نوع سے اس کی جنس اور اس جنس سے اس کی بھی جنس اور یوں جنس الاجناس کی جانب گامزن ہوتے ہیں۔ ایک مرحلہ ایسا آجاتا ہے جہاں پہنچ کر ہمارا علم رک جاتا ہے۔ اس مرحلے سے آگے کی اشیا ہماری پہنچ سے باہر ہوتی ہیں۔ وہ ہمارے لئے ایک سربستہ راز کا درجہ رکھتی ہیں جن کی تشریح کرنا ہمارے بس کا روگ نہیں۔ عقل کی بدولت ہم علتی رشتوں کو دریافت کرتے ہیں اور علل و معلولات کی مختلف کڑیوں کو باہم گر ملانے کی کوشش کرتے ہیں۔ جیسے جیسے عقل و ذہانت میں ترقی ہو گی، علتی رشتے زیادہ سے زیادہ نکھر کر سامنے آتے چلے جائیں گے۔ پوری کائنات سلسلہ تعلیل میں جکڑی ہوئی ہے۔ جب ہم اس ربط کو پہچاننے کی کوشش کرتے ہیں تو بالآخر ایک ایسی حد ضرور آجاتی ہے۔ جہاں پہنچ کر ہمیں مزید آگے کسی علت کا علم

حاصل نہیں ہوتا۔ ہمارے اندر یہ عقیدہ تو پیدا ہو جاتا ہے کہ ان تمام علتوں کی کوئی ایسی علت ضرور موجود ہے جو ہمارے مشاہدے سے باہر ہے اور علت اوّل یا علت العلل کا درجہ رکھتی ہے لیکن ہمیں اس کی اصل نوعیت کے بارے میں کچھ پتہ نہیں چل سکتا۔ محدود عقل غیر محدود حقائق کو اپنی گرفت میں کیونکر لا سکتی ہے۔

ابن خلدون اس لحاظ سے ان مسلم مفکرین میں سے ایک ہے جنہوں نے علم انسانی کی نوعیت اور اس کی حدود کا تنقیدی جائزہ پیش کیا اور فلسفے کو ارسطو، افلاطون اور نوفلاطونیت کے طلسم سے باہر نکالا۔ غزالی کی طرح اس نے بھی مذہبی شعور کی اہمیت اور عقلی استدلال پر اس کی برتری کو تسلیم کیا۔ ابن خلدون کے نزدیک فلسفہ، خصوصاً فلسفے کا وہ انداز جو افلاطون، ارسطو اور ان کے پیروکاروں نے اختیار کیا تھا مذہب کے لئے خطرناک ہے اور وہ اس لئے کہ فلسفی اپنے ذہن میں کچھ ایسے قیاسات وضع کر لیتے ہیں جو حقیقت پر مبنی نہیں ہوتے۔ ان قیاسات پر یقین کر لینے کے بعد وہ مختلف امور و مسائل کو زیر مطالعہ لاتے ہیں۔ اس لئے یہ صحیح منزل تک رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔ مثلاً انہیں اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ فلسفہ مذہب کی سچائیوں کا ادراک حاصل کر سکتا ہے یا ان پر تنقیدی نگاہ ڈال سکتا ہے اور اس اعتبار سے اس لائق ہے کہ مذہب سے ہم آہنگی پیدا کرے انہیں اس امر کا بھی یقین ہوتا ہے کہ فلسفہ جملہ مسائل حیات کا حل پیش کر سکتا ہے۔ انسان کی نجات اسی میں ہے کہ وہ فلسفیانہ غور و فکر سے کام لے۔ فلسفیوں کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ خدا کا تعلق محض عقل اول کے ساتھ ہے جو اس کے فیضان کی اولین کڑی ہے۔ باقی تمام کائنات خدا سے صرف بالواسطہ تعلق رکھتی ہے۔

ابن خلدون کا خیال تھا کہ فلسفے اور مذہب کے درمیان مطابقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان دونوں کا میدان ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہے فلسفہ عقل و استدلال پر مبنی ہونے کے باعث ان گہرائیوں کا شعور حاصل نہیں کر سکتا جو مذہبی تجربے کی وساطت سے انسان پر منکشف ہوتی ہیں۔ مذہب ایک زندہ اور تخلیقی ذریعہ انکشافِ حقائق ہے جبکہ فلسفہ محض ظن و تخمین اور توجیہہ و تعبیر تک ہمارا ساتھ دے سکتا ہے۔

فکرِ یونان سے مرعوب ہو کر کچھ مسلم فلاسفہ نے اس نقطۂ نظر کو اپنا لیا تھا کہ فلسفہ سچائی کی جستجو میں ہمیں کامیابی کی منزل سے ہمکنار کر سکتا ہے اور یوں حقیقی مسرت کا باعث بن سکتا ہے ابن خلدون نے ان سے شدید اختلاف کا اظہار کیا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ فلسفیانہ کاوشیں عبث اور لاحاصل ہیں۔ اس کی وجہ سے ذہنی کرب، خلفشار اور شکوک و شبہات تو پیدا ہو سکتے ہیں مسرت اور نجات کی راہ حاصل نہیں ہو سکتی۔ فلسفہ مثبت علم دینے کی بجائے ہمیں آرار اور مفروضات کے حوالے کر دیتا ہے جبکہ خود ان آرار اور مفروضات کی اپنی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہوتی۔ ہر دور میں ان میں رد و بدل ہوتا رہتا ہے۔

ابن خلدون نے فلاسفہ کے نظریہ صدور کو بھی ہدف تنقید بنایا جس کے مطابق کائنات کا ظہور ہستی مطلق سے بتدریج صدور کے عمل سے ہوا۔ اس نے اسے محض ایک گورکھ دھندا قرار دیا۔ اس نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اس نظریئے کو تسلیم کر لینے سے خدا اور کائنات کے درمیان ایک وسیع خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ یہ کہنا کہ کائنات خدا کی تخلیق نہیں بلکہ محض اس کا فیضان ہے مادہ پرستی ہی کی ایک صورت ہے۔

اس تنقید کا سبب یہ نہیں تھا کہ ابن خلدون فلسفے سے ناآشنا تھا۔ اس نے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور اس نے علیٰ وجہ البصیرت اور پوری ذمہ داری کے ساتھ اس رائے کا اظہار کیا کہ فلسفہ ماہیتِ حقائق کی معرفت فراہم نہیں کر سکتا۔ اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ فلسفے سے فساد پیدا ہوتا ہے۔ اہلِ علم پر لازم ہے کہ اس سے اجتناب کریں۔

نظریۂ نبوت

ابن خلدون کے نزدیک نبوت ایک وہبی استعداد ہے اللہ تعالیٰ کچھ افراد کو چن کر ان میں اپنی معرفت کا ذوق پیدا کرتا ہے۔ وہ بنی نوع انسان کی رہنمائی کرتے ہیں اور ایسی تعلیم دیتے ہیں جس سے منشائے ایزدی کا پتہ چل سکے۔ وہ لوگوں کو نیکیوں کی طرف بلاتے ہیں اور برائیوں سے روکتے ہیں اور اس راستے کی نشاندہی کرتے ہیں جو لوگوں کو نجات اور سعادت کی منزل کی جانب لے جاتا ہے۔ انبیاء پر اللہ کی مہربانی اور لطف و کرم کی بارش ہوتی ہے،

انوار و معارف کا نزول ہوتا ہے اور وہ ان باتوں کا علم حاصل کر لیتے ہیں جن تک عام لوگوں کی رسائی ناممکن ہے۔ وہ زبردست قوت متخیلہ کے حامل ہوتے ہیں۔ ان پر جب وحی نازل ہوتی ہے تو وقتی طور پر ماحول سے ان کا رشتہ منقطع ہو جاتا ہے۔ ان پر استغراق کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ اسی حالت کو دیکھ کر عام لوگ انبیاء کو کبھی مجنون کہتے ہیں کبھی شاعر اور کبھی جادوگر۔ مبدار ہستی سے انبیائے کرام کا براہ راست تعلق استوار ہوتا ہے۔ ان سے بعض ایسے افعال اور واقعات سرزد ہوتے ہیں جو عام روش سے ہٹے ہوئے اور عام انسانوں کے فہم سے ماورا ہوتے ہیں۔ ایسے فوق العادت واقعات کو معجزات کہا جاتا ہے۔ اور یہ نبوت کی خصوصیات میں سے ایک ہیں۔

ابن خلدون کا خیال تھا کہ نبوت کا منصب خلاف عقل نہیں بلکہ اسی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ اسے انسانی فکر و عمل سے الگ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس نے کائنات میں پائے جانے والے ارتقاء کے حوالے سے نبوت پر استدلال کیا۔ اس کے نزدیک نبوت انسانیت کی معراج ہے۔ کائنات کی ہر شے ایک دوسرے کے ساتھ ملحق ہے اور اشیاء میں پیہم آگے بڑھنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اسی رجحان کے سبب کچھ اشیا دوسری اشیا میں ڈھلتی رہتی ہیں۔ جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات۔ یوں ارتقا کا یہ عمل پوری کائنات میں کارفرما ہے۔ انسان اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ابنِ خلدون نے استفسار کیا کہ وہ ارتقا جو پیہم رواں دکھائی دیتا ہے کیا انسان پر آکر رک جاتا ہے؟ اس کا خیال تھا کہ ایسا ہونا خود قانونِ ارتقا کے خلاف ہے۔ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ نفس بشری ترقی کرتے کرتے مدارج عالیہ میں پہنچ جاتا ہے جہاں وہ ملائکہ کی صف میں شامل ہو جاتا ہے۔ ایک طرف بشریت سے رشتہ استوار رہتا ہے اور دوسری طرف ملائکہ سے بھی اتصال پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جسے نبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ مقام سب لوگوں کو میسر نہیں ہوتا بلکہ انہیں ملتا ہے جنہیں اللہ خود منتخب کرتا ہے۔

ابنِ خلدون کے نزدیک انبیا کا اختصاص یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اعلیٰ اخلاق کے علمبردار ہوتے ہیں تاکہ ان کی زندگی ان کی امت کے لئے ایک نمونے کی حیثیت اختیار کرے

جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۳۳-۳۰)

"بلاشبہ تمہارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں بہترین نمونہ ہے۔"

ابن خلدون کے مطابق عصمت انبیاء کا یہی مفہوم ہے۔ نیکی اور پاکبازی ان کی سرشت میں موجود ہوتی ہے اور روحانی انوار و تجلیات سے بہرہ ور ہونے کے ساتھ ساتھ وہ پیدائشی طور پر بلند سیرت کے مالک ہوتے ہیں۔ ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اونچے حسب نسب سے تعلق رکھتے ہوں۔

نظریۂ سیاست

ابنِ خلدون کے افکار میں جمہوری اصولوں کی جھلکیاں موجود ہیں اور وہ عام لوگوں کو کاروبار حکومت میں شریک کرنے کے حق میں تھا۔ لیکن چونکہ اس کے عہد میں ملوکیت بلکہ طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا اس لئے واضح الفاظ میں جمہوریت کا کوئی نقشہ قائم نہ کر سکا۔ اس کا خیال تھا کہ خلافتِ راشدہ کا نظامِ حکومت مثالی نوعیت کا تھا اس کی تحریروں میں خلافت کے انعقاد کی شرائط کی بحث بھی ملتی ہے۔ اس نے خلافت اور ملوکیت کے باہمی فرق و امتیاز کو پوری طرح نگاہ میں نہ رکھا اس کے نقطہ نظر کے مطابق ابتدائی خلافت کسی باقاعدہ نظم پر مبنی نہ تھی کیونکہ اس وقت تک کاروبار حکومت کے وہ تصورات پوری طرح واضح نہیں ہوئے تھے جو آگے چل کر رونما ہوئے۔ البتہ ان کے مشاہدے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ شخصی مفاد کو اجتماعی مفاد پر ترجیح نہ دی جاتی تھی۔ کسی خاص طبقے کی اجارہ داری نہ تھی۔ تمام معاملات شورائیت کے نظام کے تحت طے ہوتے تھے۔ جوابدہی کا احساس پوری طرح جلوہ گر تھا۔

ابن خلدون کے نزدیک ایک خلیفہ یا سربراہ مملکت کو چار شرائط کا پابند ہونا چاہیئے:

اوّل یہ کہ وہ صاحب علم ہو۔ اور یہ علم معمولی نوعیت کا نہیں بلکہ ایسا ہونا چاہیے کہ وہ استنباط مسائل کے قابل ہو سکے اور اجتہاد کر سکے۔ دوم یہ کہ وہ عادل اور انصاف پسند ہو۔

بے جا رعایت یا نارو اسختی کا قائل نہ ہو۔ خود بھی اخلاقی اصولوں کی پابندی کرے اور دوسروں سے بھی کرائے۔ سوم یہ کہ وہ ہمہ مقتدر اور صاحب اختیار ہو۔ اس میں اتنی طاقت ہو کہ وہ نظم و نسق برقرار رکھ سکے۔ موقع پیدا ہو جائے تو خود جنگ میں شریک ہو سکے۔ چہارم یہ کہ وہ جسمانی لحاظ سے مضبوط، صحت مند اور توانا اور ذہنی اعتبار سے معاملہ فہم اور دانا و بینا ہو۔ اس میں کوئی ایسا نقص نہ ہو جو فرائض منصبی کی ادائیگی میں رکاوٹ ڈالے مثلاً اندھاپن گونگاپن وغیرہ۔ خلیفہ کے قبیلہ قریش سے متعلق ہونے کا تصور ابن خلدون کے خیال کے مطابق محض عارضی اور وقتی نوعیت کا تھا۔ اسے مستقل شرط کے طور پر عائد کرنا ٹھیک نہیں۔ خلیفہ نائب الرسول ہوتا ہے۔ جہاں تک خلیفۃ اللہ فی الارض ہونے کا سوال ہے ابن خلدون کے نزدیک اس سے مراد خلافت عامہ ہے۔ چنانچہ جب کچھ لوگوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خلیفۃ اللہ کہنا شروع کیا تو آپ نے منع فرمایا اور کہا۔

"میں اللہ کا خلیفہ نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خلیفہ ہوں۔"

ابن خلدون کا خیال تھا کہ خلیفہ پر دو طرح کے فرائض عائد ہوتے ہیں۔ ایک جانب دین حق کی تبلیغ اور دوسری جانب دنیوی معاملات میں رہنمائی۔ یہ فرائض اسی صورت میں ادا ہو سکتے ہیں جب شریعت کا مکمل طور پر نفاذ ہو۔ ابن خلدون کا خیال تھا کہ بڑی بڑی مساجد میں ائمہ کا تقرر بھی خلیفہ کو خود ہی کرنا چاہیے۔ یہ ذمہ داری اس کے خیال کے مطابق بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ جو شخص دینی امور کی قیادت کرے اسے دنیوی معاملات میں بھی فعال قسم کا عمل دخل حاصل ہونا چاہیے۔

ابن خلدون کا نظریہ تھا کہ حکومت کو اپنے معاملات خوش اسلوبی اور حکمت کے ساتھ سرانجام دینے چاہئیں۔ اگر زیادتی اور ظلم و ستم کو روا رکھا جائے تو زوال یقینی ہو جاتا ہے۔ حکمرانی کے فرائض میں یہ امر شامل ہے کہ وہ لوگوں کے حقوق کی نگہداشت کرے اور ایسا ماحول قائم کرنے کی سعی کرے جس میں پرامن زندگی بسر کرنے کی آزادی ہو۔ اس کے لئے امیر ریاست کا ہمہ مقتدر ہونا از بس ضروری ہے۔ طاقت ریاست کی شرط اولین ہے۔ تاہم عفو و درگزر کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے۔

نظریۂ تعلیم

ابن خلدون کا خیال تھا کہ ایک عالم کو جب تک کسی علم کی بنیادوں اور اس کے قواعد کا پورا پورا احاطہ حاصل نہ ہو جائے اور اس کے جملہ مسائل سے واقفیت حاصل کر کے وہ اصول سے فروع نکالنے کا ملکہ پیدا نہ کرے اسے اس علم میں ماہر شمار نہیں کیا جا سکتا۔ ابن خلدون کی رائے کے مطابق یہ ملکہ صرف رٹا لگا لینے سے پیدا نہیں ہوتا۔ مبتدی ایک مسئلے کو سمجھ رہا ہوتا ہے اور منتہی بھی لیکن دونوں کا انداز جدا جدا ہوتا ہے۔ مبتدی کو وہ ملکہ نصیب نہیں ہوتا جو ایک منتہی کو حاصل ہوتا ہے۔ علم میں ملکہ حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ طلبہ کو بحث و مناظرہ کا عادی بنایا جائے۔ ان کے مابین مسائل پر تحقیقی بحثیں ہوں۔ مختلف موضوعات پر گفتگو ہو۔ تمام طلبہ جوش و خروش کے ساتھ اس گفتگو میں حصہ لیں۔ اس طریقے کے استعمال سے بہت جلد ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور دیکھتے ہی دیکھتے طلبہ علم میں وہ طاق اور مشاق ہو جاتے ہیں۔ ابن خلدون کے نقطۂ نظر کے مطابق مفید طریقۂ علم یہ ہے کہ علوم کو رفتہ رفتہ اور تھوڑا تھوڑا ذہن نشین کرایا جائے۔ مثال کے طور پر جب ایک خاص فن کو پڑھانا شروع کیا جائے تو اس فن کے ہر باب کے اصولی مسائل کو بیان کیا جائے اور اجمالی طور پر ان کی تشریح بھی کی جائے۔ طلبہ کی ذہنی طاقت اور استعداد کو ضرور پیش نظر رکھا جائے تاکہ جو بات بتائی جائے وہ اسے قبول بھی کرتے چلے جائیں۔ اسی اسلوب سے آخر فن تک تعلیم جاری رکھی جائے تو اس صورت میں اس فن میں طالب علم کو ایک خاص ملکہ حاصل ہو جائے گا جو جزئی ہوگا اور لطیف بھی۔ وہ ملکہ بہر حال دماغ کو اس قابل ضرور کر دے گا کہ وہ اس فن کے مسائل کو بالاجمال سمجھ سکے۔ اسی فن کی تعلیم پھر از سر نو شروع کی جائے اور اس مرتبہ تعلیم کا معیار نسبتاً بلند تر رکھا جائے۔ مطلب یہ کہ اجمال کی بجائے کسی حد تک شرح و بسط کے ساتھ مسائل کی گہرائیوں کو سمجھایا جائے۔ اور ساتھ ہی ساتھ اختلافی مسائل پر بھی بات کی جائے۔ وجہ اختلاف بھی بیان کی جائے۔ اسی اسلوب سے آخر تک تعلیم جاری رکھی جائے۔ اس مرتبہ بھی طالب علم میں ملکہ پیدا ہوگا

مگر پہلے کے مقابلے میں کچھ بہتر اور پختہ ہو گا۔ اب پھر تیسری بار فن کی تعلیم ابتدا سے شروع کی جائے۔ اور اس دور میں کسی مشکل اور مغلق مسئلے کو واجبی تشریح کئے بغیر نہ چھوڑا جائے۔ مکمل وضاحت کی جائے۔ جب اس طریق سے تعلیم اختتام کو پہنچے گی تو طالب علم اس فن کا ماہر اور اس میں ایک اچھے خاصے ملکہ کا مالک ہو جائے گا۔ غرض یہ کہ تعلیم کا مفید اور بہتر اسلوب یہی ہے کہ مختلف ادوار میں تدریجی مہارت حاصل کرنے کی سعی کی جائے۔

ابن خلدون کا یہ بھی خیال تھا کہ تعلیم کے اندر وقفے بہت زیادہ طویل نہیں ہونے چاہئیں کیونکہ تسلسل کے ٹوٹنے سے بھول چوک کا احتمال بڑھ جاتا ہے۔ مسائل کی تعلیم میں ربط و اتصال کا لحاظ نہ رکھنے سے ذہن حاصل شدہ حصوں کو فراموش کر دیتا ہے۔ اس صورت میں ملکہ کا حصول دشوار ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف جب ابتدائی اور آخری مسائل ربط کے ساتھ ذہن میں جگہ لیتے جاتے ہیں تو نسیان کو بھی اس میں کم دخل ہوتا ہے ملکہ بھی بآسانی پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ ملکہ کا حصول ایک فعل کے لگاتار اور مسلسل ہونے کا متقاضی ہوتا ہے۔

منتخب کتابیات

۱۔ ابوریدہ، محمد عبدالہادی (مرتب) — رسائل الکندی الفلسفیہ (عربی) قاہرہ۔ ۱۹۶۹ء

۲۔ برق، غلام جیلانی — تاریخ حکماء (القفطی کی تاریخ الحکماء کا اردو ترجمہ) دہلی۔ ۱۹۴۵ء

۳۔ برق، غلام جیلانی — فلسفیان اسلام، لاہور۔ ۱۹۵۸ء

۴۔ جعفری، رئیس احمد — ابو نصر فارابی کے حالات (عباس محمود عقاد کی الفارابی کا اردو ترجمہ) کراچی۔ ۱۹۵۳ء

۵۔ خاں، سرسید احمد — مقالات (جلد ا تا ۱۶) لاہور

۶۔ خاں، نور الحسن — غزالی کا تصور اخلاق، لاہور۔ ۱۹۵۶ء

۷۔ ڈار، بی۔ اے — تاریخ تصوف، لاہور۔ ۱۹۶۲ء

۸۔ شاہجہان پوری، نگہت — ابن خلدون کی عظمت اور علمائے یورپ، بمبئی۔ ۱۹۴۴ء

۹۔ صدیقی، ظفر احمد — فلسفہ حی بن یقظان، علی گڑھ۔ ۱۹۵۵ء

۱۰۔ عبدالماجد — تصوف اسلام، اعظم گڑھ (انڈیا) ۱۹۴۶ء

۱۱۔ فرنگی محل، محمد یونس — ابن رشد، اعظم گڑھ (انڈیا)۔ ۱۹۲۳ء

۱۲۔ محمد عبدالقادر — ابن خلدون کے معاشرتی، سیاسی اور معاشی خیالات حیدر آباد۔ ۱۹۴۳ء

۱۳۔ محمد فرمان — اقبال اور تصوف، لاہور۔ ۱۹۵۸ء

۱۴۔ محمد یوسف، ڈاکٹر سید — جیتا جاگتا (ابن طفیل کی حی بن یقظان کا اردو ترجمہ)، کراچی۔ ۱۹۵۵ء

۱۵۔ مشتاق حسین، مولوی — ابن رشد و فلسفہ ابن رشد، حیدر آباد۔ ۱۹۲۹ء

۱۶۔ ندوی، مولانا عبدالسلام — حکماء اسلام (حصہ اول و دوم)، اعظم گڑھ (انڈیا)۔ ۱۹۵۶ء

۱۷۔ ندوی، مولانا عبدالسلام — ابن خلدون، اعظم گڑھ (انڈیا)۔ ۱۹۶۲ء

۱۸۔ ندوی، مولانا محمد حنیف — افکار ابن خلدون، لاہور۔ ۱۹۶۲ء

۱۹۔ ندوی، مولانا محمد حنیف — افکار غزالی، لاہور۔ ۱۹۵۶ء

۲۰۔ ندوی، مولانا محمد حنیف — مسلمانوں کے عقائد و افکار (حصہ اول و دوم) (ابوالحسن اشعری کی مقالات الاسلامیین کا اردو ترجمہ) لاہور

۲۱۔ نعمانی' علامہ شبلی — علم الکلام اور الکلام' کراچی۔ ۱۹۷۹ء

۲۲۔ نعمانی' علامہ شبلی — سیرت النبی۔ دینی کتب خانہ لاہور۔ ۱۹۷۵ء

۲۳۔ نعیم احمد — تاریخ فلسفہ یونان' لاہور۔ ۱۹۷۲ء

۲۴۔ ولی الدین' میر — قرآن اور تصوف' دہلی۔ ۱۹۵۶ء

۲۵۔ ولی الدین' میر — تاریخ فلسفۃ الاسلام' (محمد لطفی جمعہ کی تاریخ فلسفۃ الاسلام کا اردو ترجمہ) حیدر آباد۔ ۱۹۴۱ء

26. Afnan, Sohail M — Avicenna: His Life and Works. London, 1958.
27. Ali, Syed Ameer — The Spirit of Islam, London, 1964.
28. Arberry, A.J. — Sufism: An Account of the Mystics of Islam, London, 1956.
29. Arberry, A.J. — Revelation and Reason in Islam, London, 1957.
30. Arberry, A.J. — The Spiritual Physick of Rhazes, London, 1950.
31. Arnold, T. and Guillaume, A. (eds.) — The Legacy of Islam, London, 1952.
32. Badr-ud-Din, M. Syed — Fatalism, Free Will and Acquisition as Viewed by Muslim Sects, Lahore, 1956.
33. Bergh, S.V.D (tr.) — Ibn Rushd's 'Tahafut-al-Tahafut', Oxford University Press, 1954.
34. Brohi, A.K. — Islam in the Modern World, Karachi, 1968.
35. Corbin, H. — Avicenna and the Visionary Recital. New York, 1960.
36. Dar, B.A. — Quranic Ethics, Lahore, 1960.
37. De Boer, T.J. — The History of Philosophy in Islam, London, 1961.
38. Donaldson, D.M. — Studies in Muslim Ethics, London, 1959
39. Edwards, Paul (ed.) — The Encyclopedia of Philosophy, U.S.A, 1967.
40. Enan, M. Abdullah — Ibn Khaldun; His Life and Work, Lahore, 1946.
41. Fakhri, Majid — History of Islamic Philosophy, London, 1970.
42. Fakhri, Majid — Islamic Occasionalism, London, 1958.
43. Fazul-ul-Karim Al-Haj Maulana (tr.) — Imam Ghazzali's 'Ihyaulum-id-Din', (n.d).
44. Field, Claud (tr.) — The Alchemy of Happiness, Lahore, (n.d).
45. Gibb, H.A.R. — Mohammadanism, London, 1964.

46. Ibid	Whither Islam?, London, 1932.
47. Hakim, Dr. K.A.	Islamic Ideology, Lahore, 1961.
48. Hitti, P.K.	History of the Arabs, London, 1937.
49. Hammond, R. Robert	The Philosophy of Al-Farabi and its influence on Medieval Thought, New York, 1947.
50. Hastings, James (ed.)	Encyclopedia of Religion and Ethics, New York, 1952.
51. Hourani, G.F.	The Life and Thought of Ibn Rushd, Cairo, 1947.
52. Ibn Khaldun	Muqaddimah, Beirut, 1900.
53. Iqbal, Sir Muhammad	The Development of Metaphysics in Persia, Lahore, 1968.
54. Iqbal, Sir Muhammad	The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1962.
55. Iran Society	Avicenna Commemoration Volume, Calcutta, 1956.
56. James, William	Varieties of Religious Experience, London, 1960.
57. Jamil-ur-Rehman, M.	Philosophy and Theology of Averroes, Baroda, 1921.
58. Kamali, S. Ahmed (tr.)	Al-Ghazal's 'Tahafut al-Falasifah', Lahore, 1963.
59. Macdonald, D.B.	Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, Beirut, 1965.
60. Macquarrie, John	Twentieth Century Religious Thought, USA, 1963.
61. Mahdi, Muhsin	Ibn Khaldun's Philosophy of History, London, 1957.
62. Masuti, M. S. Hassan	Ilm al-Nafs, (English Translation of Ibn Bajjah's 'Ilm al-Nafs') Karachi, 1961.
63. Naqvi, S. Muzaffaruddin	Muslim Thought and its Source Lahore, 1960.
64. Nasr, Sayyed Hossein and others	Re-orientation of Muslim Philosophy, a Symposium, Lahore, 1965
65. Nicholson, R.A.	The Mystics of Islam, London, 1963.
66. Nicholson, R.A.	Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.
67. Nicholson, R.A.	Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.
68. Nicholson, R.A.	A Literary History of the Arabs, Cambridge University Press, 1930.
69. Nicholson, R.A.	Ali Hujwiri's Kashf al-Mahjub, London, 1959.

70. O'Leary, De Lacy — Arabic Thought and its Place In History. London, 1958.
71. Philips, D.Z. — The Concept of Prayer, London, 1965.
72. Rahman, F. — Prophecy in Islam, London, 1958.
73. Rehman, F. — Avicenna's Psychology, London, 1952.
74. Rice, O.P. Cyprian — The Persian Sufism, London, 1964.
75. Rosenthal, Erwin I.J. — Political Thought in Medieval Islam, Cambridge University Press, 1962.
76. Schmit, N. — Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher, New York, 1930.
77. Sharif, M.M. — Muslim Thought: Its Origin and Achievements, Lahore, 1959.
78. Sharif, M.M. — A History of Muslim Philosophy. Vol. I & II, Wiesbaden, 1963.
79. Sheikh, M. Saeed — Studies in Muslim Philosophy, Lahore, 1962.
80. Smith, Margaret — Al-Ghazali: The Mystic, London, 1944.
81. Tritton, A.S. — Muslim Theology, London, 1947.
82. Umaruddin, M. — The Ethical Philosophy of Al-Ghazali, Aligarh, 1949-51.
83. Valiuddin, Mir — The Quranic Sufism, Delhi, 1959.
84. Watt, Montgomery — Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1948.
85. Watt, Montgomery — Islamic Philosophy and Theology, London, 1962.
86. Watt, Montgommery — The Faith and Practice of Al-Ghazali, London, 1953.
87. Wensinck, A.J. — On the Relation between Ghazali's. Cosmology and his Mysticism, Amsterdem, 1933.
88. Wensick, A.J. — The Muslim Creed, Cambridge University Press, 1932.
89. Wickens, G.M. (ed). — Avicenna: Scientist and Philosopher; A Millenary Symposium, London, 1952.

MORE GOOD BOOKS

An Introduction to Muslim Philosophy

By

Dr. Abdul Khaliq

Prof. Yusuf Shaidaee

A Study of Greek Philosophy

By

Prof. Yusuf Shaidaee

مسلم فلسفہ	ڈاکٹر عبدالخالق و پروفیسر یوسف شیدائی
مطالعہ فلسفہ یونان	پروفیسر یوسف شیدائی
مطالعہ اخلاقیات	پروفیسر یوسف شیدائی
نفسیات (سوالاً جواباً)	ایم۔ ڈی۔ ظفر

ISBN 969-455-023-8